

مَكْحُلُ حَلِيلٌ  
إِلَى  
الْفَلَسْفَهِ

تأليف  
الرَّبِيعُ الْعُمَيْرِي



مدخل جديد  
إلى  
الفلسفة



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

رابط بديل lisanerab.com

الطبعة الأولى  
١٩٧٥

مَدْخَلُ جَدِيدٍ  
إِلَى  
الْفَلَسْفَهِ

بِهَادِنَ.

تأليف  
الرَّئِيْسِ الرَّاعِيْ بَرْوَيْ

النَّاشر  
وَكَالَّةِ المَطَبُوعَاتِ  
٢٧ شَارِعُ فَهْدِ السَّالِمِ - الْكُوَيْتِ

جميع الحقوق محفوظة

## تبسيط

هذا مدخل جديد إلى الفلسفة : عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة تحقيقها وحدودها ومنهجها وغايتها ، ودافعتنا عنها ضد هجمات المتقصين منها أو المزيفين لماهيتها وأهدافها ، وأكدةنا أهميتها الكبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراكه مدلول الحياة وسرّ الوجود . ثم قسمينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث : مشكلة الوجود ، ومشكلة المعرفة ، والإلهيات . وحرضنا في هذا العرض أن نبرز خصوصاً آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما انتهى إليه الفكر الفلسفي في هذه المشاكل ، وتبيّن المكانة العظمى التي لا تزال الفلسفة تحملها في الفكر الإنساني : وفي فروع المعرفة على اختلافها .

وسيتحقق هذا الكتاب الغاية منه إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة . وأن يخthem على التفكير فيما تثيره من مشكلات ، وأن ينهجوا نهجها في كل ما يتناولونه من مسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة .

عبد الرحمن بدوي

باريس

في صيف سنة ١٩٧٤



## فهرس الكتاب

### القسم الأول : ما هي الفلسفة ؟

صفحة

الفصل الأول : أوليات

٧

معنى الفلسفة

٢ — تعاريفات الفلاسفة المعاصرین :

١٢	هرسل
١٣	ريل - فنجليند وركرت
١٤	ماكس شيلر
١٥	برنسفج - مارلو بني
١٧	اشلک
١٩	يسپرزا
٢٦	ديوى
٢٨	رسل
٣٢	بياجيه
٣٥	جان لاكرروا

٤٠

الفصل الثاني : تقويم .

الفصل الثالث : وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب . . . . .	٥٢
تقويم . . . . .	٦٢
<b>الفصل الأول : القسم الثاني : نظرية المعرفة</b>	
١ - موضوع نظرية المعرفة . . . . .	٦٧
٢ - نقد المعرفة العلمية . . . . .	٦٩
كلود برنار - هنري بونكاريه - دوهم - مايرسون ادوار لوروا .	
٣ - نقد الجبرية العلمية . . . . .	٨٣
بوترو - دى بروى - النتائج المرتبة على انكوار الجبرية العلمية : ماكس بلانك .	
٤ - حقيقة المنهج التجربى . . . . .	٩٧
٥ - الاستقراء . . . . .	١٠١
٦ - العلية . . . . .	١٠٨
٧ - المذاهب في قيمة المعرفة . . . . .	١١٣
٨ - الشك النام . . . . .	١١٤
ب - المذاهب القائلة بالإمكانية التسببية للمعرفة . . . . .	١٢٣
١ - النقدية الكنتية . . . . .	١٢٣
٢ - النقدية الجديدة عند رنو فييه . . . . .	١٢٧
٣ - هاملان . . . . .	١٣١
٤ - هُسِرل ومذهب الظاهريات . . . . .	١٣٢
<b>الفصل الثاني : ما هي الحقيقة؟ . . . . .</b>	١٣٦
١ - تعريف الحقيقة وأنواعها . . . . .	١٣٦
٢ - الخطأ وأسبابه . . . . .	١٣٧
٣ - خصائص الحقيقة :	

١٣٩	أ — المذهب المقلِّي . . . . .
١٤٢	ب — المذهب الجدلُي . . . . .
١٤٣	ج — البرجماتية . . . . .
١٤٨	د — الوجودية . . . . .
١٥٢	٤ — العقل . . . . .
١٥٦	٥ — مبادئ العقل . . . . .
١٦١	٦ — مصدر مبادئ العقل . . . . .
١٦٩	٧ — العيان والوجودان . . . . .

### القسم الثالث : نظرية الوجود

١٧٥	الفصل الأول : الوجود . . . . .
١٧٧	هل الوجود محظوظ . . . . .
١٧٨	كيفية ادراك الوجود . . . . .
١٨٣	الفصل الثاني : العدم . . . . .
١٨٨	الفصل الثالث : الوجود والماهية . . . . .
١٩٦	الفصل الرابع : المكان . . . . .
٢٠٠	الفصل الخامس : الزمان . . . . .

### القسم الرابع : الإثبات

٢١١	الفصل الأول : ضرورة البحث الفلسفى في المسألة الإلهية . . . . .
٢١٧	الفصل الثاني : البراهين على وجود الله . . . . .
٢١٨	١ — الحجة الوجودية . . . . .
٢٢٢	٢ — الحجة الكونية . . . . .
٢٢٨	٣ — الحجة الفانية . . . . .

٤ - الحجة الأخلاقية . . . . .	٢٣٠
٥ - الحجة القائمة على فكرة الحرية . . . . .	٢٣٢

## القسم الخامس

### نماذج من فلسفات العلوم الجزئية

الفصل الأول : أحدث النظريات في فلسفة اللغة . . . . .	٢٣٧
الفصل الثاني : أحدث النظريات في فلسفة التاريخ . . . . .	٢٨٣
من أحدث المراجع . . . . .	٣٣٢

## القسم الأول

ما هي الفلسفة ؟



## الفصل الأول

### أوليات

#### ١

### معنى الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية  $\Phi\alpha\lambda\alpha\phi\alpha\Phi\alpha$  ، معناها الاشتقاق : حُبّ الحكمة .

وقد زعم هيرقلides البنطي Héraclide de Pont ، وأيده شيشرون وذيبجانس الأرسي ، أن فيثاغورس أطلق كلمة  $\Phi\alpha\lambda\alpha\phi\alpha\Phi\alpha$  : « مُحِبِّي الحكمة » على أولئك الذين اقتصرت دراسة طبيعة الأشياء ، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة . ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدعوا لأنفسهم اسم « الحكماء » ولا أطلقوا على معرفتهم اسم « الحكمة » . وإنما هم سعوا إليها ، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها . وقبل فيثاغورس كان اسم « الحكماء »

يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والانسانية وأسبابها .

ولكن يرى البعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه ، لما طبع عليه من ادعـاء لا يتفق معه أن يتواضع فـيسـمي نفسه « محبـاً للحكمة » ، لا حـكـيـماً . ولـهـذا يـرـجـعـ هـؤـلـاءـ أـنـ يـكـوـنـ سـقـراـطـ أـوـلـاـ من استعملـهـاـ . وأـفـلاـطـوـنـ يـسـتـعـمـلـهـاـ لـيـمـيزـ حـبـ الحـكـمـةـ عـنـ سـقـراـطـ مـنـ اـدـعـاءـ الحـكـمـةـ عـنـ السـوـفـسـطـائـيـنـ .

وعـلـىـ كـلـ حـالـ فـقـدـ وـرـدـتـ مـرـارـاـ عـلـىـ لـسـانـ سـقـراـطـ ، فـيـ مـحـاـوـرـاتـ أـفـلاـطـوـنـ ، وـلـكـنـ بـعـنـيـ أـخـلـاقـيـ ، أـيـ حـبـ الـحـكـمـةـ الـخـلـقـيـةـ . ثـمـ جـاءـ أـفـلاـطـوـنـ فـتوـسـعـ فـيـ مـعـنـاهـاـ ؛ وـجـاءـ تـلـمـيـذـهـ أـكـسـينـوـقـرـاطـ فـقـسـمـ الـفـلـسـفـةـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ : (1) نـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ ( = المـنـطـقـ ) ؛ (2) الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـيـةـ ( = الفـزـيـاءـ ) ؛ (3) الـأـخـلـاقـ . وـبـهـذـاـ التـقـسـيمـ الـثـلـاثـيـ أـخـذـ زـيـنـونـ ، مـؤـسـسـ الـرـوـاـقـيـةـ ، وـكـانـ مـعاـصـرـاـ لـأـكـسـينـوـقـرـاطـ ، ثـمـ الرـوـاـقـيـوـنـ بـعـامـةـ .

لـقـدـ جـمـعـ أـفـلاـطـوـنـ فـيـ تـعـرـيفـهـ لـلـفـلـسـفـةـ بـيـنـ الـحـكـمـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـتـيـ تـقـومـ فـيـ الـاـرـتـاعـ فـوـقـ أـعـرـاضـ الـحـيـاةـ وـمـصـالـحـ الـأـفـرـادـ ، وـبـيـنـ دـرـاسـةـ الـعـالـمـ وـالـمـبـادـيـعـ الـتـيـ يـقـومـ عـلـيـهـاـ ، وـدـرـاسـةـ النـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ مـنـ حـيـثـ الـمـعـرـفـةـ وـالـسـلـوكـ .

وـكـانـ يـمـيـزـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـبـيـنـ الـرـيـاضـيـاتـ ؛ وـبـيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالتـارـيخـ .

أـمـاـ عـنـ أـرـسـطـوـ فـقـدـ اـتـسـعـ مـعـنـيـ الـفـلـسـفـةـ بـجـيـثـ صـارـتـ تـشـمـلـ كـلـ الـمـعـارـفـ الـعـقـلـيـةـ . وـاستـمـرـ هـذـاـ الـمـعـنـيـ الـمـتـسـعـ لـلـفـلـسـفـةـ حـتـىـ أـوـاـئـلـ الـعـصـرـ الـحـدـيـثـ – حـيـنـ بـدـأـتـ الـعـلـومـ تـسـتـقـلـ بـنـفـسـهـاـ :

أـ – فـاستـقـلتـ الـفـزـيـاءـ أـوـلـاـ فيـ الـقـرـنـ السـابـعـ عـشـرـ بـفـضـلـ جـالـيلـيوـ وـدـيكـارتـ وـنـيـوـنـ ، لـأـنـهـ رـأـتـ أـنـهـ يـنـبـغـيـ أـلـاـ تـسـتـنـدـ إـلـىـ مـقـولاتـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ ، بـلـ إـلـىـ التـجـرـبـةـ وـالـمـلـاحـظـةـ وـحـدـهـمـاـ دـوـنـ أـيـةـ فـرـوـضـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ أـوـ دـيـنـيـةـ . وـلـكـنـ لـمـ يـمـ

(1) رـاجـعـ مـحـاـوـرـةـ فـيـدـرـسـ « ٢٧٨ـ » ؛ « الـمـلـأـدـيـةـ » ٤١٢ـ ؛ لـيـبـيـسـ « ٢١٨ـ » .

التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء إلا في نهاية القرن ١٨ وأوائل القرن ١٩ . . .

ب – واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر أيضاً ، وخصوصاً علم الفلك عند غاليليو ، بينما كان هذا العلم لا يزال عند كوبرنيكوس متاثراً باعتبارات دينية ومتافيزيقية .

ج – وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية : الفسيولوجيا ، فالتشريح ، والطب بوجه عام .

د – وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبفضل أوجيست كونت ، أخذ علم الاجتماع في الانفصال والاستقلال بنفسه ، حتى إذا استهل القرن العشرون أخذ ينفصل ويشق طريقاً خاصاً به إذ صار وصفيّاً يعني بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة ، بدلاً من البحث في الجماعة بوجه عام .

ومع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها . ولقد حصر معجم لالاند المعاني التالية :

أ – الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعم . وهو المعنى الذي نجد له عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ١ ص ٩٩٣ ب ٣٢١ م ١١ ف ٨ ص ١٠٧٤ ب ١١) .

وهذا المعنى يعني عند المحدثين عهداً طويلاً . فيكون Bacon يقول : « إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً ، ولا يتم بالانطباعات الأولى التي تحدُّثها فيما ، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريده ... وهذا هو دور العقل ومهمته » (١) . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة في مقابل التاريخ إذ هذا « بهم بالأفراد وخاصة ، أي بالكتائن المحددة زماناً ومكاناً » .

وتشمل الفلسفة عند يكون : الفلسفة الأولى ، والفلسفة الخلقية ، ومنه الأخيرة تطلق على كل ما نسميه اليوم باسم العلوم الأخلاقية ، والفلسفة الطبيعية ، وموضوعها جماع علوم الطبيعة ، وبخاصة الفزياء .

وعند ديكارت نجد نفس المعنى . فهو يقول قاتله المشهورة في مقدمة كتابه « مبادئ الفلسفة »<sup>(١)</sup> : إن الفلسفة كلها بمثابة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفزياء ، وغضونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى ، وهي ترجع إلى ثلاثة رئيسية هي : الطب ، والميكانيكا ، والأخلاق ، وأعني أسمى أخلاق وأئتها ، وهذه هي أعلى درجات الحكمة وفترض معرفة كاملة بسائر العلوم .

وبهذا المعنى ارتبط الاسم القديم لكلية الآداب *faculté de philosophie* في مقابل الكليات العملية ، والمهنية ، وكلية اللاهوت ، وكلية القانون ، وكلية الطب . ولا تزال هذه التسمية قائمة حتى اليوم في الجامعات الألمانية للدلالة على كلية الآداب والعلوم ، والجامعات الإيطالية والاسبانية فيما يتعلق بكلية الآداب ، دون كلية العلوم .

ب - الفلسفة هي جموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام ، التي تستوى إلى رد نظام من المعرفة – أو المعرفة كلها – إلى عدد صغير من المبادئ الموجبة . وبهذا المعنى يقال : فلسفة العلوم ، فلسفة التاريخ ، فلسفة القانون .

وهذا المعنى الثاني يتحدد أكثر بأن الفلسفة محاولة للتركيب الكلي ، وللنظرة الشاملة للكون ، وفي هذا يقول هربرت اس宾سر<sup>(٢)</sup> : إن الفلسفة هي المعرفة التامة التوحيد .

---

R. Descartes, *Principes de la philosophie*, tr. fr. (1647), lettre à l'abbé Picot, (١)  
édition Adam et Tannery. t. IX, 2e partie, p. 14-15.

Herbert Spencer : *First principles*, 2nd part, ch. I, p. 37. (٢)

ج - الفلسفة هي الدراسة النقدية التأكيلية لما تبحث فيه العلوم مباشرة . وفي هذا يقول كورنو<sup>(١)</sup> إن « الفلسفة » تبحث في أصل معارفنا ، وفي مبادئ اليقين ، وتسعى للنفوذ إلى أسباب الواقع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية ». ويرى كورنو أن ثم تمييزا دقيقاً بين الفلسفة والعلوم ، على أساس أن العلوم تقدمية ، وتحتمل حلولاً يقينية يُقر بصدقها إقراراً كلياً ، وأنها تنموا باتساع ميدانها ؛ أما الفلسفة فعلى العكس من ذلك « تحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي هي دائماً ، رغم تغير أشكالها وصورها » ، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة ؛ ودور الفلسفة أن تثير هذه المشاكل باستمرار ، وأن تجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش ، وقد منها يقوم في تعميق مفهوماتها . والفلسفة لا تحتمل غير آراء محتملة وفردية . ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية ، وذلك بدفعها العلوم إلى التفكير في مبادئها ، وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم .

د - الفلسفة هي الدراسة المتعلقة بأحكام القيم . وعلى هذا الأساس تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة ، وهي : الأخلاق وتحت في قيمة الخبر ، والمنطق وبحث في قيمة الحق ، وعلم الاحتمال وبحث في قيمة الجميل .

ه - الفلسفة - أساساً هي ما بعد الطبيعة ، وما بعد الطبيعة كما حددها أرسطو هي البحث في الموجود بما هو موجود ١٠٥٣٧٦٢٠٥٥ . أو هي العلم الخاص بالشروط القبلية للوجود وللحق ، وبالعقل وبما هو عقلي كلي ، وعلم الفكر في ذاته وفي الأشياء .

Cournot : *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. XXI, § 320. (١)

وقد ولد كورنو سنة ١٨٠١ وتوفي سنة ١٨٧٧ ، وكان أستاذاً للتحليل والميكانيكا في كلية ليون ، ومقتصياً عاماً للتعليم ، ومديراً للمنطقة التعليمية في جرينوبول ثم ديجون . ولم تعرف قيمة مؤلفاته الفلسفية إلا في أوائل هذا القرن . وكتابه هذا ظهر سنة ١٨٥١ ؛ ومن مؤلفاته الفلسفية : « بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ » (١٨٦١) ؛ « تأملات في سير الأحداث والأفكار في المصور الحديثة » (سنة ١٨٧٢) ؛ « المادية والحيوية والعقليّة » (سنة ١٨٧٥) .

## تعريفات الفلسفه المعاصرین

### ١ - هرسل

وإذا استعرضنا الآن التعريفات التي يقدمها الفلسفه المعاصرون للفلسفة ،  
نجد ما يلي :

١ - ونبأ بهرسل مؤسس مذهب الظاهريات ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) فنجد  
يعرف الفلسفه بأنها « من حيث جوهرها علم » بالمبادئ الحقيقية Wahren Anfängen  
وبالأصول ، وبخنور الكل  $\mu\alpha\kappa\tau\alpha\pi\alpha\gamma\gamma\omega\zeta$   $\mu\alpha\kappa\tau\alpha\pi\alpha\gamma\gamma\omega\zeta$  ، وإن علم ما هو جذري Radikalen  
يجب في سلوكه أن يكون جذرياً ، وهذا من كل ناحية ومن  
حيث كل الاعتبارات » <sup>(١)</sup> .

ومذهب الظاهريات الذي وضعه هرسل يبدأ من نقد الرياضيات ليتوصل  
من ذلك إلى اكتشاف طريقة تمكن من تحصيل الحقائق الأساسية . والقاعدة  
الأساسية لذلك هي « الذهاب إلى الأشياء نفسها » <sup>(٢)</sup> » مستبعدين كل النظريات  
السابقة المتعلقة بالواقع . ويقوم هذا العمل على مبدئين : مبدأ سلي هو  
الابوخي ، أي الوضع بين أقواس لكل ما لم يبرهن عليه بطريقة يقينية ، ومبدأ  
إيجابي يقوم في الاهابة بالعيان المباشر للأشياء أي للظواهر لأنها هي الأمور  
المعطاة لنا حقاً . وميدان العيان الظاهرياتي يتألف إذن من كل الظواهر المعطاة  
للشعور . ومهمة الظاهريات هي الكشف عن ، ووصف ، عالم الظواهر بكل  
دقة ، وما بينها من روابط . وعلى الفينومينولوجي أن يخلص أحاجنه من كل  
المشاكل الزائفة ، والمعاني الكاذبة التي تلقيناها من الماضي ومن كل الأحكام  
السابقة التي من شأنها أن تعوق تقدم الفكر الفلسفى .

Husserl : « Philosophie als strenge Wissenschaft », in Logos,  
Zurück zu den Sachen selbst.

(١)

(٢)

## ب - ريل

٢ - وفي مقابل ذلك نجد الويس ريل Alois Riehl يرى أن كل المسائل المتعلقة بالوجود والتاريخ والحضارة يجب أن تترك للعلوم الجزرية ؛ وأن الميتافيزيقا لا مكان لها بعد أن أجهز عليها كنست ؛ وأن الفلسفة ، بوصفها علم النظرة في العالم وفي الحياة ، هي أمر يتعلّق بالإيمان ، وبالشعور ، وبالنزعة الشخصية ، وتبعاً لذلك ينبغي تمييز هذا اللون من التفلسف من الفلسفة بالمعنى العلمي . وعنده أن الفلسفة هي علم الشعور ، وهي الادراك العلمي للشعور . ومواضيعاته وقوانينه .

## ج - فندلبند وركرت

٣ - لكن موقف ريل وأصراره من تأثروا بالفقد الموجه إلى الفلسفة من جانب العلوم في أوائل هذا القرن ما لبث أن هوجم واستبعد . فجاء فندلبند Heinrich Rickert W. Windelband وهيرش ركترت Neukantianismus فأعادوا إلى الفلسفة مكانتها وأنشأ الكنتية الجديدة Weltanschaungslehre الجديدة في العالم ؛ وبهذه المثابة فإن المذهب الفلسفى كُلُّى شامل ، وعلى الفلسفة الإحاطة الشاملة بالمعرفة ابتعاداً ليجاد هذه النظرة الشاملة في العالم .

ومع ذلك فإن أصحاب هذه النزعة يقررون أن الفلسفة لا شأن لها بالبحث في وجود الأشياء لأن البحث في عالم الوجود بما ينطوي عليه من كثرة وتنوع هو من شأن العلوم الجزرية : فالعلوم التاريخية تبحث فيما هو دائم التغير وما لا يعود أبداً ولا يتكرر أبداً من مساق الأحوال والأحداث الإنسانية بما تتصف به من خصائص مفردة لا تتكرر ؛ والعلوم الطبيعية تبحث في قسم من الواقع الطبيعي ، وفي القوانين الثابتة لأحداث الطبيعة . وكل علم جزئي يبحث في قطعة

قطعة من الواقع . وليس عند الفيلسوف منهج مستمر ينفذ به إلى باطن الأشياء . وإذا أريد للفلسفة أن تكون مهمتها هي تركيب نظرة شاملة جامعة بين نتائج العلوم الجزئية ، فما هذا بعمل مستقل :

إذن ما دور الفلسفة ؟ إنه إلى جانب القوانين الطبيعية توجد المعايير Normen ذلك أن الإنسان يشعر بأن ثم معايير يقيس إليها سلوكه الأخلاقي ، وانجازاته الفنية وتجاربه الحية الدينية ، وأحكامه . وهذه المعايير تتعلق إذن بقيم ، منها قيمة الحق ، وقيمة الجميل ، وقيمة الخير ، وقيمة ما هو مقدس . ومهمة الفلسفة إذن — عند هؤلاء الكنتية بالحدد : فلهلم فنجليند وركرت وغيرهما — هي البحث في هذه القيم . وتعريف الفلسفة عندهم هو أنها العلم الباحث في القيم . وفهم العالم هو في الوقت نفسه فهم لِلقيم . وادراك معنى الحياة هو إدراك القيم التي نحققها في الحياة .

والبحث في القيم يتناول تلك القيم التي تظهر على أنها ذات اعتبار كلي ، أي يقر بها الجميع . والحامل الأكبر للقيم هو الحضارة Kultur بالمعنى المليء لهذا اللفظ عند هؤلاء . والحضارة خير ، والخير موضوع ترتبط به قيمة . وعلى الفلسفة أن تستخلص القيم المرتبطة بموضوعات الحضارة . والتاريخ هو الميدان الذي تتجلى فيه الحضارة ، أي تتحقق فيه القيم .

وعلى هذا يتحدد موضوع الفلسفة بأنه البحث في القيم المتعلقة بالحق والخير والجميل والقدس . وتبعاً لذلك تنقسم علوم الفلسفة إلى : المنطق ، والأخلاق ، وعلم الحمال ، وفلسفة الدين .

#### د - ماكس شيلر

٤ - وبفلسفة القيمأخذ ماكس شيلر ( ١٨٧٤ - ١٩٢٨ ) ولكن في اتجاه قریب من منهج الظاهریات ، إذ كان يرى في الظاهریات منهجاً لا يجاد فلسفة موضوعية كلبة .

يعرف ماكس شيلر « الفلسفة بأنها من حيث جوهرها نظرية» دقیقة بیّنة ، لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص ، صادقة على كل الوجود العرّاضي صدقًا قبلًا ، نظرية في كل الماهيات والروابط بين الموجودات المثلثة في نماذج وأمثلة ، وذلك في ترتيبها وتدرجها في علاقتها مع الموجود المطلق وماهيته <sup>(١)</sup> .

## ٥ - برنشفج

٥ - أما ليون برنشفج ( ١٨٦٩ - ١٩٤٤ ) فيرى أن مهمة الفلسفة المعاصرة هي التأمل المعتمد على تاريخ الفكر الانساني يستمد منه مادته . إن مهمة التأمل الفلسفى هي الشعور بالطابع التأملي الذي يمثله تقدم العلم الحديث . و فعل العالم يبدو متقدماً على شعور الفيلسوف الذي يُصرُّ - عن كلِّ او اقتصاد في المجهود - على أن يضع الخمر الجديدة في زفاف قدية بأن يحاول أن يصوغ المعرفة العلمية التي أتى بها ديكارت أو نيوتن أو جاليليو في اطارات الاستدلال القياسي أو الاستقراء التجربى . بل ثم مفكرون تتخطى عندهم الديناميكية العلمية ببقايا مثل أعلى عُفيَّ عليه ، أو على حد تعبير برجسون «أخذوا الجهاز المنطقي للعلم على أنه العلم نفسه » <sup>(٢)</sup> .

## و - مارلوبونى

٦ - وفي المحاضرة الاستهلالية التي استهل بها مارلوبونى ( ١٩٠٨ - ١٩٦١ ) محاضراته في الكوليج دى فرنس ( في ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ ) ونشرت فيما بعد بعنوان : « مدح الفلسفة » - نجد مارلوبونى يستعرض الحال التي وصلت إليها الفلسفة فيقول :

Max Scheler : *Vom ewigen im Menschen*, S. 98. München, 1954.

(١)

Bergson : *Introduction à la métaphysique* (1903), in *La Pensée et le Mou-*

*vant*, P.U.F., 27e éd. 1950, p. 243.

(٢)

« من العبث أن نجادل في أن الفلسفة تخرج . إنها تسكن التاريخ والحياة ، لكنها تود أن تستقر في مركزهما ، في النقطة التي يصيران فيها حادثاً ومعنى واشتتاً . إنها تستشعر الملال فيما تكون *constitué* . ولما كانت تعبيراً ، فإنها لا تتحقق إلا إذا تحلى عن الهوية مع ما عُبَرَ عنه وإلاً إذا أبعدته لدرك معناه . إنها يوتوبيا الامتلاك عن بُعد . وهذا يمكن أن تكون مأساوية ، لأن في داخلها مضادها ، وهي ليست أبداً بجادة ( أي مقصورة على شيء واحد ) . والإنسان *sérieux* ، لو وجد إنسان من هذا القبيل ، هو الإنسان الذي يقتصر على شيء واحد يقول له نعم ! والفلاسفة الأكثر تعصياً ي يريدون دائمًا الأضداد : أن يتحققوا ، ولكن بأن يدمروا ، أن يلعنوا ولكن بأن يخافوا . إن لهم دائمًا فكرة مستترة مفهومها *arrière-pensée* . والفيلسوف يولي الرجل الجاد ، والفعل ، والدين ، والوجdanات *passions* — يوليهما انتساماً ربما كان أشدّ من أي إنسان آخر ، لكننا لا نستشعر هذا فيه ... والثنوية<sup>(١)</sup> ( المأمورية ) إن

يتصارعون في الفعل يتباهمون فيما بينهم أكثر منهم مع التسلسق . إن سهر بعضهم وبعض نوعاً من التواطؤ ، وكل واحد منهم سبب وجود الآخر . أما الفيلسوف فغريب في هذه المعركة الأخوية . وحتى لو لم يَعْنِ أبداً ، فالمرء يشعر من طريقته في الأمانة — أن من الممكن أن يخون ، إنه لا يشارك مثل الآخرين ، ويُعوز موافقته شيء متكتل متجمد ... إنه ليس كائناً واقعياً تماماً ... وعند نهاية التفكير الذي يعزله أولاً ، ولكن بمزيد من الاستشعار لروابط الحقيقة التي تربطه بالعالم وبالتاريخ — يجد الفيلسوف ، لا هاوية الآنا أو العلم المطلق ، بل الصورة المتتجدة للعالم ، ويجد نفسه مغروساً فيها بين الآخرين . وديالكتيكه أو التباسه *ambiguité* ليس إلا طريقة للتعبير بالكلمات عما يعرفه كل واحد : قيمة اللحظات التي تتجدد فيها حياته وهي تستمر وتتماسك وتفهم نفسها بتجاوزها إليها ، وحيث يصير عالمه الخاص وإنما ... كذا . وكل هذه الأسرار موجودة فيه كلام في كلام واحد من النام

(١) يعني أولئك الذين لا يميزون إلا بين التغير والثبات ولا يضعون تدرجات وفروع ثانية

فماذا يقول عن العلاقات بين النفس والجسم ، اللهم إلا ما يعرفه جميع الناس ، الذين يُسْرِرون دفعة واحدة نفوسهم وأجسامهم ، خيراً لهم وشراً لهم ؟ وماذا يقول عن الموت ، اللهم إلا أنه مختبئ في الحياة ، اختباء الجسم في الروح وهذه المعرفة ، كما يقول مونتاني Montaigne هي التي « تجعل الفلاح وشعيّاً بأكلها تموت دائمًا كما يموت الفيلسوف ». إن الفيلسوف هو الإنسان الذي يستيقظ ويتكلم ، والإنسان يحتوي بصمت على مفارقات الفلسفة paradoxes ، لأنّه لكي يكون المرء إنساناً ، فيجب أن يكون أكثر قليلاً وأقل قليلاً من الإنسان »<sup>(١)</sup>.

### ز - اشلوك Schlick

٧ - وفي اتجاه آخر نجد مورتس اشلوك ( ١٨٨٢ - ١٩٣٦ ) - مؤسس دائرة فيينا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي - يقول إن الفلسفة ليست علمًا ، بل هي نشاط activity وهذا النشاط أو الفعالية تعمل في كل علم باستمرار ، لأنّه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها . وكثيراً ما يحدث للعلماء أن يجدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً ، ومن هنا عليهم أن يلجأوا إلى النشاط الفلسفى في الإيضاح ، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعانى . وهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم وتستحق أن تحمل اسم « ملكة العلوم ». لكن ملكة العلوم ليست هي نفسها علمًا . إنها نشاط يحتاج إليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط . أما المشاكل الحقيقة فهي مسائل علمية ، وليس ثم مسائل علمية غيرها .

وهنا نتساءل : إذن ماذا كانت كل هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم

M. Merleau-Ponty : Eloge de la philosophie, IX 79-81, 85-86. Librairie (1) Gallimard, 1953.

« مشاكل فلسفية » طوال عدة قرون ؟ هنا ينبغي التمييز بين حالتين . إذ يلاحظ أولاً أن ثم العديد من المسائل التي تبدو كسائل لأنها تكونت على نظام نحو معين ، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقة ، إذ يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صيغ هذه الأسئلة لا تفيدها معنى منطقياً .

ويلاحظ ثانياً أن هناك « مسائل » فلسفية ، يتبين أنها مسائل حقيقة . لكن يمكن أن يُبَيِّنَ بواسطة التحليل المناسب أن من الممكن حلها بواسطة مناهج العلم ، وإن لم يكن من التيسير الآن تطبيقُ هذه المناهج عليها ، لأسباب فنية . ييد أننا نستطيع على الأقل أن نبيّن ماذا ينبغي أن يفعل من أجل الجواب عن هذه الأسئلة وإن لم نستطع حلّها الآن بواسطة ما في متناولنا من مسائل . وبعبارة أخرى : إن المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع « فلسفياً » خاص ، وإنما هي مسائل علمية . ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها ، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي .

وهكذا فإن مصير كل « المشاكل الفلسفية » هو هذا : بعضها سيختفي من مجرد بيان أنها أخطاء وسوء فهم للغتنا ؛ والبعض الآخر سيتبين أنه مجرد مسائل علمية عادية ولكنها مقنعة بقناع الفلسفة .

ويدعو اشكال إلى أن يكون فلاسفة المستقبل علماء ، لأنه لا بد لهم من مادة يعملون فيها ، وسيجدون أحوالاً من غموض أو اختلال المعنى في أسس العلوم<sup>(١)</sup> .

وبالجملة ، فإن الفلسفة عند اشكال ، وأتباعه من بعده وخصوصاً كرنب Karnap ، هي تحليل معاني القضايا العلمية ؛ كما أن علم الملك هو علم الأجرام السماوية ، وعلم الحيوان هو العلم الذي يبحث في الحيوان ؛ فموضوع الفلسفة هو « المعنى » ؛ و مهمتها هي إيضاح المعنى ؛ وإيضاح المعنى خطوة

---

Moritz Schlick : The Future of Philosophy, pp. 45-47, 54-62.  
College of the Pacific Publications in Philosophy, 1932.

(١) راجع كتابه

ضرورية في كل بحث علمي ؛ إذ لا بد من إيضاح المعنى أولاً قبل الأخذ في تقرير الصحة والبطلان . ومعنى الفكرة تُعرَف إذا عرفت الظروف التي تجعلها صحيحة أو باطلة .

إن التصورات العلمية تتميز من التصورات العادلة اليومية بكون الأولى أكثر دقة وتحديداً . لكن ليس معنى هذا أن التصورات العلمية دقيقة ومحددة ، إذ من أجل ذلك لا بد أن تقوم على تعاريفات دقيقة بحيث لا يحدث عنها اشتباه أو خلط . وهبّا أن تكون حال التصورات العلمية كذلك ! إن كون التصور العلمي دقيقاً يقتضي أن يدل دلالة وحيدة *eindeutig* بحيث لا يمكن أن يخلط بينه وبين أي أمر آخر .

وكما أن التصورات هي علامات على أنواع من الموضوعات ، فإن وظيفة الأحكام هي أن تكون علامات على وقائع أي على وجود روابط بين موضوعات . وتصور الحقيقة يجب أن يردد إلى تصور الترتيب ذي المعنى الواحد . وتكون الأحكام صحيحة إذا دلت على روابط واحدة المعنى . فمثلاً إذا قلنا : «القمر مربع» فهذه القضية كاذبة لأن كلمة «مربع» فيها مشتركة المعنى ، لأنها من ناحية تدل على خاصية هندسية للقمر ، ومن ناحية أخرى تدل على خاصية أخرى هندسية مختلفة تماماً .

ويمكن أن نعدّ اشلوك وأتباعه مثل كرنپ في الطرف المقابل تماماً للفلسفة بالمعنى المصطلح عليه عند الفلسفه على مدى التاريخ . فإن ردّ الفلسفه إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها هو أمر لا يستطيع أن يقرّ به أحد من الفلسفه على طول تاريخها . ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بهمة الفلسفه إلى هذا الدور التافه الطفيلي .

## ح - يسرز

٨ - ومن انبروا للدفاع عن حقيقة الفلسفه وجلالة دورها بإزاء العلم ،

كارل يسبرز Karl Jaspers ( ١٨٨٣ - ١٩٦٩ ) الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر . يقول يسبرز : « إن الفلسفة منذ بدايتها الأولى عَدَت نفسها أنها علم ، بل وأنها العلم من الطراز الأول . وكان هدف المشتغلين بها الرئيسي هو تحصيل أعلى درجة من المعرفة اليقينية . »

أما كيف أصبح طابعها العلمي موضوعاً للتساؤل ، فهذا يمكن أن يفهم فقط على ضوء نموّ العلوم الحديثة . فهذه العلوم خَطَّطَت خطوات جبارة في القرن التاسع عشر ، وفي الغالب خارج نطاق الفلسفة ، وكثيراً ما حدث هذا في معارضة للفلسفة ، وأخيراً في جو من عدم الاقتران لها . وإذا كان للفلسفة أن بنظر إليها بعدُ على أنها علم ، فقد كان لا بد أن يكون ذلك بمعنى مختلف عما قبل ؛ ثم تُوَقَّع لها أن تصير علماً بالمعنى الذي يطلق به اسم العلم على تلك العلوم الحديثة التي تُفْتَنُ بفضل انجازاتها ؛ فإن لم تستطع ذلك ، فقد صارت غير ذات موضوع وعليها أن تموت !

ومنذ عشرات السنين انتشرت فكرة أن الفلسفة كانت لها مكانتها إلى الوقت الذي استقلت فيه كل العلوم عنها ، وكانت قبل ذلك هي العلم الكلّي الأصيل . أما الآن وقد تحدّدت كل ميادين البحث الممكنة ، فقد صارت أيام الفلسفة معدودة . والآن وقد عرَفْنا كيف يحصل العلم على الإقرار بصحته إقراراً كلياً ، فقد صار من الواضح أن الفلسفة لا تقوم لها قائمة بهذا المعيار . إنها تشغّل في أفكار خاوية ، لأنها تضع فروضاً لا تقبل البرهنة ، ولا تحفل بالتجربة ، وتُفْتَنُ بالأوهام ، وتستولي على طاقات يحتاج إليها في البحث السليم ، وتبددها هي في كلام فارغ عن الكل ...

وفي الوقت الذي ساد فيه الاضطراب فيما يتعلق بمعنى العلم ، هناك واجبات ثلاثة ضرورية . . .

أولاً : إن الفكرة القائلة إن المعرفة الفلسفية الكلية هي معرفة علمية – هذه الفكرة باطلة . والعلوم نفسها تُسَقِّه نقدياً هذه المعرفة الكلية الزائفة . وهنا

تكمّن المعارضـة للفلسـفة ، وـمن هـذه النـاحـيـة يـكـون لاـحتـقارـ الفلـسـفة ما يـبرـرـه .

وـثـانـيـاً : الـعـلـم يـجـب أـن تـصـفـي وـتـوـضـح . وـهـذـا يـكـنـ أن يـتمـ بالـكـفـاحـ المـسـتـمـرـ وـالـوـعـيـ إـيـانـ النـشـاطـ الـعـلـمـيـ نـفـسـهـ . وـبـالـحـمـلةـ فـإـنـ الـحـاجـةـ إـلـىـ الـأـيـضـاحـ الـأـسـاسـيـ فـيـ الـعـلـمـ وـخـدـودـهـ أـمـرـ يـسـلـمـ بـهـ أـوـلـاثـ الـذـينـ يـخـطـئـونـ فـيـ حـقـ هـذـاـ الـوـضـوحـ عـلـيـاًـ . لـكـنـ الـمـهـمـ هوـ تـحـقـيقـ هـذـاـ الـأـيـضـاحـ purityـ فـيـ دـاخـلـ الـعـلـمـ الـمـخـلـفـةـ . وـتـلـكـ مـهـمـةـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـتـولـيـ الـجـانـبـ الـأـكـبـرـ مـنـهـ الـعـلـمـاءـ أـقـسـمـهـ . لـكـنـ الـفـيـلـيـسـوـفـ الـذـيـ يـرـيـغـ إـلـىـ فـحـصـ صـحـةـ الـمـعـنـىـ فـيـ الـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ لـاـ بـدـ لـهـ أـنـ يـشـارـكـ فـيـ الـعـلـمـ الـفـعـلـيـ هـؤـلـاءـ الـعـلـمـاءـ .

وـثـالـثـاً : الـفـلـسـفـةـ الـمـحـضـ يـجـبـ أـنـ تـمـارـسـ فـيـ الـظـرـوفـ الـجـدـيدـةـ الـيـ خـلـقـتـهاـ الـعـلـمـ الـحـدـيثـةـ . وـهـذـاـ أـمـرـ لـاـ غـنـيـ عـنـهـ لـصـالـحـ الـعـلـمـ نـفـسـهـ . لـأـنـ الـفـلـسـفـةـ حـيـةـ دـائـماًـ فـيـ الـعـلـمـ وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـفـصـلـ عـنـهـ ، حـتـىـ إـنـ إـيـضـاحـ purityـ كـلـتـيـهـمـاـ لـمـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـحـقـقـ إـلـاـ بـالـتـعـاوـنـ فـيـمـاـ بـيـنـهـمـ ، أـعـنـيـ بـيـنـ الـفـلـسـفـةـ مـنـ نـاحـيـةـ ، وـالـعـلـمـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ . وـنـبـذـ الـفـلـسـفـةـ يـقـضـيـ عـادـةـ إـلـىـ نـموـ غـيرـ مـتـعـمـدـ لـفـلـسـفـةـ رـديـةـ . وـالـعـلـمـ الـعـيـنيـ لـلـعـالـمـ مـقـوـدـ بـفـلـسـفـةـ يـوـقـضـيـ عـادـةـ إـلـىـ غـيرـ وـعـيـ بـهـ ؛ وـهـذـهـ الـفـلـسـفـةـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـوـضـوعـ مـنـهـجـ عـلـمـيـ .

مـثـلاًـ : مـنـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ نـبـرـهـنـ عـلـمـيـاًـ عـلـىـ أـنـهـ لـاـ بـدـ مـنـ وـجـودـ شـيـءـ اـسـمـهـ الـعـلـمـ . أـوـ : اـخـتـيـارـ مـوـضـوعـ لـلـعـلـمـ مـاـخـوذـ مـنـ بـيـنـ عـدـدـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ مـنـ الـمـوـضـوعـاتـ الـمـوـجـودـةـ عـلـىـ أـسـاسـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ نـفـسـهـ هـوـ اـخـتـيـارـ لـاـ يـمـكـنـ تـبـرـيرـهـ عـلـمـيـاًـ . أـوـ : الـأـفـكـارـ الـتـيـ تـقـوـدـنـاـ تـمـتـحـنـ فـيـ عـمـلـيـةـ الـبـحـثـ الـمـنـظـمـةـ ، لـكـنـهـاـ هـيـ نـفـسـهـاـ لـاـ تـصـبـحـ مـوـضـوعـاـ لـلـبـحـثـ الـمـاـشـرـ .

وـلـوـ تـرـكـ الـعـلـمـ لـنـفـسـهـ بـوـصـفـهـ عـلـمـاًـ ، لـضـارـ بـغـيرـ وـطـنـ . إـنـ الـعـقـلـ كـمـ يـقـولـ نـقـولاـ الـذـيـ مـنـ قـوـسـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـلـمـ نـفـسـهـ لـأـيـ شـيـءـ . وـالـعـلـمـ ، كـمـ قـالـ لـيـنـينـ ، بـيـعـ نـفـسـهـ لـكـلـ مـصـلـحـةـ طـبـقـيـةـ . وـعـنـدـ نـقـولاـ الـقـوـسـاـوـيـ أـنـ الـعـقـلـ ، وـفـيـ الـنـهـاـيـةـ مـعـرـفـةـ اللهـ ، هـوـ الـذـيـ يـعـطـيـ مـعـنـىـ ، وـيـقـيـنـاـ ، وـصـدـقاـ لـلـعـرـفـةـ الـعـقـلـيـةـ ؛ وـعـنـدـ لـيـنـينـ

أن المجتمع العديم الطبقات هو الذي يرفع من شأن العلم المحسن . ومهما يكن الرأي ، فإن إدراك هذا كله هو مهمة التأمل الفلسفية . والفلسفة داخلة في صميم العلوم الحالية نفسها ؛ إنها المعنى الباطن الذي يزود العالم scientist بالزاد العلمي ويرشد عمله المنهجي . ومن ثبت هذا الإرشاد بواسطة التأمل وصار واعياً له فقد وصل إلى مرحلة التفليسف الواضح . وإذا أعز هذا الإرشاد ، تتحول العلم إلى اصطلاح بغير طائل gratuitous convention وصيحة لا معنى لها ، وانشغال بلا هدف ، وعبودية مُفقرة .

إن العلم البحث يحتاج إلى فلسفة محسن .

لكن أتى للفلسفة أن تكون محسناً ؟ ألم تستعْ دائماً إلى أن تكون علماً ؟ وجوابنا : أنها «علم» ولكنها علم من ذلك النوع الذي هو - بالمعنى القائم في البحث العلمي الحديث - أقل وأكثر من العلم معاً .

إن الفلسفة يمكن أن تسمى علمًا بالقدر الذي به تفترض العلومَ مقدمةً . ولا تقوم للفلسفة قائمةً خارجَ العلوم وبعزل عنها ، وعلى الرغم من إدراك الفلاسفة لخصائصها المستقلة ، المتميزة ، فإنها لا تنفصل عن العلم . وهي ترفض أن تؤمِّن في حق الناظر المسلم به كلياً . وكل من يشتغل بالفلسفة (أو يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي .

وأي فيلسوف لم يُدرَب على المنهج العلمي ويتحقق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصاً ، ولا بد أن يتغير وأن يخلط بين المعرفة الصحيحة النهائية وبين التخطيطات الغليظة غير النقدية . وإذا لم تتحسن الفكرة امتحاناً علمياً دقيقاً نزيهاً خالياً من الانفعال ، فإنها سرعان ما تحرق في نار الانفعالات والعواطف ، أو تصوم إلى تعصبٍ جافٍ ضيقٍ .

نعم إن كل من يتفلسف يسعى إلى المعرفة العلمية ، لأنها السبيل الوحيدة إلى

اللامعرفة<sup>(١)</sup> nonknowledge الحقة ، وكان أروع النظرات يمكن أن تحصل فقط من خلال بحث الإنسان عن الحد الذي عنده تجفف المعرفة وترتطم بالأرض ، لا في الظاهر ومؤقتاً ، ولا بشعور بالضياع واليأس ، بل بشعور من البينة الباطنة الصحيحة . إن المعرفة النهائية definitive هي وحدتها التي تجعل اللامعرفة ممكناً ؛ وهي وحدتها التي تستطيع أن تتحقق الاحتفاق الصحيح الذي يفتح على آفاق ، ليس فقط على الموجود القابل للاكتشاف ، بل وأيضاً على الموجود نفسه .

والعلم الحديث ، بإنجازه للمهمة العظمى : مهمة نبذ كل التصورات السحرية ؛ قد سلك السبيل المؤدي إلى إدراك العُمُق الحقيقى ، والسر الصحيح ، الذي يتحقق فقط عن طريق المعرفة الراسخة في إتمام اللامعرفة .

وبناءً لذلك فإن الفلسفة تقف ضد أولئك الذين يزدرون العلوم ، وضد المتنبئين الكاذبين الذين يحتقرون البحث العلمي ، والذين يحسبون أخطاء العلم هي العلم نفسه ، والذين يعتبرون العلم ، « العلم الحديث » ، مسؤولاً عما في هذا العصر الحاضر من بلايا وعدم إنسانية .

الفلسفة ترفض الاعتقاد الخرافى في العلم كما ترفض ازدراء العلم ؛ وهي تعترف بالعلم اعتراضاً لا تحفظ فيه ولا شروط . وفي نظرها أن العلم شيء عظيم يمكن الاعتماد عليه أكثر من غيره ؛ وترى فيه أروع إنجاز للإنسان على مدى التاريخ ، إنجاز هو مصدر لكثير من المخاطر ، لكنه ذو فوائد أعظم ، وينبغي من الآن فصاعداً أن ينظر إليه على أنه شرط لا غنى عن توافره لكل كرامة إنسانية . والفيلسوف يعلم تمام العلم أنه بدون العلم فإن مجدهاته تذهب سدى .

(١) المقصود باللامعرفة عند يسبرز الدرجة العليا من الأدراك التي تكون فيها المعرفة غارقة في مهام الأسرار ، بحيث تكون في الواقع نوعاً من عدم المعرفة .

ويمكن الاستمرار في نعت هذه المجهودات بأنها علمية ، لأن الفلسفة سلكت مسلكاً منهجياً ، ولأنها واعية بمناهجها . لكن هذه المناهج تختلف عن مناهج العلم من حيث أنها ليس لها موضوع خاص للبحث . إذ الموضوع الخاص للبحث هو من شأن كل علم جزئي . ولو قلت إن موضوع الفلسفة هو الكل ، والعالم ، والوجود ، فإن النقد الفلسفـي يحـبـ قـائلاً إن هذه الألفاظ لا تدل على موضوعات حقيقة . إن مناهج الفلسفة مناهج تتجاوز الموضوعات .

### وأن يتفلسف هو أن يتجاوز ويعلو *transcend*

لـكن لما كان تفكيرنا غير منفصل عن الموضوعات ، فإن تاريخ الفلسفة وصف لكيف أفلح الفكر الإنساني في تجاوز موضوعات الفلسفة والعلو عليها . وهذه الموضوعات ، وهي المخلوقات العظمى التي أبدعـتها الفلسفة ، تؤدي وظيفة معالم الطرق ، أعني تدل على اتجاه التجاوز (أو العلو) الفلسفـي philosophical transcending . وهـكـذا ، لا بدـيلـ عنـ الكلامـ العمـيقـ الذي يـنـطـقـ بـهـ المـيـافـيـزـيـقـيـ ، وهو يـتكلـمـ إـلـيـنـاـ عـبـرـ قـرونـ ؛ـ وإـدـراكـ وـتـفـهـمـ واستـيـعـابـ هـذـاـ الـكـلامـ مـنـ مـصـدـرـهـ فـيـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ هـوـ لـيـسـ فـقـطـ مـعـرـفـةـ بشـيـءـ قـدـ كـانـ ذـاتـ يـوـمـ ، بلـ هوـ إـشـاعـةـ لـلـحـيـاءـ فـيـ مـنـجـدـيدـ .

وـجـمـوعـ المـعـرـفـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـرـائـفـةـ الـيـ تـدـرـسـ فـيـ المـدارـسـ مـنـشـئـهـ فـيـ تـجـسـيدـ الـأـمـورـ أوـ الـكـيـانـاتـ entitiesـ الـيـ أـفـادـتـ فـيـ فـتـرـةـ ماـ يـوـصـفـهـ مـعـالـمـ لـلـفـلـسـفـةـ ،ـ لـكـنـ الـفـلـسـفـةـ دـائـمـاـ تـجـاـوـزـهـاـ .ـ وـهـذـهـ الـأـمـورـ أوـ الـكـيـانـاتـ لـيـسـ شـيـئـاـ آـخـرـ غـيـرـ الرـمـمـ الـبـالـيـةـ Capita mortuaـ وـالـمـيـاـكـلـ الـعـظـمـيـةـ لـلـمـذـاـهـبـ الـمـيـافـيـزـيـقـيـةـ الـكـبـرـىـ .ـ فـإـنـ يـتـصـورـ الـمـرـءـ أـنـهـ تـفـيـدـ مـعـرـفـةـ :ـ هـذـاـ فـسـادـ فـلـسـفـيـ .ـ إـنـاـ فـيـ التـفـلـسـفـ يـنـبـغـيـ أـلـاـ نـقـعـ تـأـثـيرـ سـحـرـ الـمـوـضـوـعـ الـذـيـ نـسـتـعـمـلـهـ وـسـيـلـةـ لـلـعـلوـ transcendenceـ .ـ وـيـنـبـغـيـ أـنـ نـظـلـ سـادـةـ عـلـىـ أـفـكـارـنـاـ ،ـ لـاـ عـيـدـآـهـاـ .ـ

لـكـنـ \*ـ فـيـ هـذـاـ عـلـوـ transcendenceـ الـعـقـليـ ،ـ الـذـيـ هـوـ خـاصـةـ الـفـلـسـفـةـ

والمُناطِر للأشكال العلمية ، الفلسفة أقل من العلم ، لأنها لا تحصل على نتائج ملموسة ولا معارف مُلْزِمة عقلياً . ولا محل لإغفال هذه الحقيقة : وهي أنه بينما المعرفة العلمية واحدة هي هي في العالم كله ، فإن الفلسفة ليست شاملة كلية على أية صورة وفي أي شكل ، رغم دعواها أنها تسعى إلى ما هو كلي . وهذه الحقيقة هي الخاصية الخارجية للطبيعة الخاصة بالحقيقة الفلسفية . وعلى الرغم من أن الحقيقة العلمية صادقة صدقاً كلياً ، فإنها تظل نسبية إلى المنهج العلمي والمسَمَات assumptions . أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة في نظر من يعزوها في الواقع التاريخي ، لكنّ أقوالها ليست صادقة صدقاً كلياً . إن الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع ؛ أما الحقيقة الفلسفية فتلبس ثوابتاً تاريخية عديدة ، كل واحد منها مظهرٌ ووجهٌ لحقيقة وحيدة ، ولكل منها ما يبرّره ، ولكنها لا تقبل إبلاغها بصورة واحدة .

والفلسفة الواحدة هي الفلسفة الحالدة *philosophia perennis* التي تدور حولها كل الفلسفات ؛ ولا أحد يملّكتها ، وإنما يشارك فيها كل فيلسوف بنصيب ، ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تتحقق شكل بناء عقلي صادقٍ بالنسبة إلى الجميع وصحيحٍ صحة مطلقة .

وهكذا ليست الفلسفة أقل ، بل وأيضاً ليست أكثر من العلم ، بوصفها مصدرأً لحقيقة غير ميسورة للمعرفة العلمية المُلْزِمة . وهذه الفلسفة هي المقصودة في تعريفات مثل التالية : أن يتفلسف هو أن يتعلم كيف يموت أو يرتفع إلى مستوى الألوهية – أو : أن يتفلسف هو أن يعرف الموجود بما هو موجود . فمعنى هذا التعريف هو أن : التفكير الفلسفـي فعلٌ باطن ؟ إنه يهيب بالحرية ؟ وهو دعوة إلى العلوّ *transcendence* . ويمكن أن نعبر عن المعنى نفسه كما يلي : الفلسفة هي الفعل الذي به نصير شاعرين بالوجود الحق – أو : هي التفكير في إيمان بالانسان يجب أن يُوضّح توضيحاً لا نهائياً – أو : هي الطريق إلى توكيـد الإنسان لذاته من خلال التفكـير .

لكن لا قضية من هذه القضايا هي تعريف بالمعنى الصحيح . ذلك أنه لا تعريف للفلسفة ، لأن الفلسفة لا يمكن أن تتحدد بشيء خارج عنها . ولا يوجد جنس فوق الفلسفة تدرج الفلسفة تحته نوعاً . إنما تحدد الفلسفة نفسها . وترتبط نفسها مباشرة بالألوهية ، ولا تبرر نفسها بأي نوع من أنواع المنفعة . إنها تنتمي من البنية الأولى الذي فيه يُسلّم الإنسان إلى ذاته .

وبالجملة ، فإن العلوم لا تشمل كلَّ الحقيقة ، وإنما تشمل فقط المعرفة الدقيقة المُلزِمة للعقل والصادقة صدقاً كلياً . والحقيقة ذات مجال أوسع ، وشطر منها يمكن أن يكتُشَف عن نفسه للعقل الفلسفى وحده . وطوال قرونٍ منذ استهلال العصور الوسطى ، وُضِعَتْ كتب فلسفية بعنوان : « في الحقيقة » de veritate . واليوم لا تزال هذه المهمة عاجلة ملحة ، ألا وهي إدراك ماهية الحقيقة في تمام مداها تحت الظروف الحالية للمعرفة العلمية والتجربة التاريخية .

والاعتبارات السابقة تطبق أيضاً على العلاقة بين العلم والفلسفة . وفقط حين يميز بين كليهما بدقة يمكن الرابطة ، التي لا انقسام لها فيما بينهما ، أن تبقى صافية وصادقة » .

### ط – ديوبي

٩ – ولو سألنا البرجماتية عن تصورهم للفلسفة لوجدناه مرتبطاً بصييم مذهبهم في القول بأن حقيقة الفكر تقوم في فعالية نتائجها العملية ، وأن الفكر متعلق أساساً بالعمل . ولنعرض لرأي جون ديوبي ( ١٨٥٩ – ١٩٥٢ ) ثالث مؤسس لهذا

Karl Jaspers : « Philosophy and Science », tr. in Partisan Review, 16 (1949), (1) pp. 871, 878-882.

المذهب بعد شارلز سوندرز بيرس (1839 - 1914) ووليم جيمس (1842 - 1910).

يرى ديوبي أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية ، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والكون والإنسان ، بل كانت محاولةً للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها . وكان عليها أن تستخرج النواة الأخلاقية الجوهرية من المعتقدات التقليدية في الماضي . ومن ناحية أخرى ، لما كانت تهدف إلى التبرير العقلي للأمور التي قبلها الناس لأسباب افعالية واجتماعية ، فإنها كان عليها أن تهم بجهاز عقلي للبرهان . ومن هنا جاء انشاؤها للمنطق والبرهان العقلي .

« ولو بدأ المرء ، دون تحفظات عقلية ، في دراسة تاريخ الفلسفة لا على أنه شيء مستقل منعزل بل على أنه فصل من فصول تطور ونمو الحضارة والمدنية ؛ ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الأنثروبولوجيا ، والحياة البدائية ، وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية — فمن المؤكد أنه سيصل إلى حكم مستقل على قيمة ما قلناه اليوم . ولو نظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، لاتخذ معنى جديداً. وما يُفقد من وجهة نظر ما سيكُون علمًا would-be science سيكتَب من وجهة نظر الإنسانية . وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحقيقة الواقعية reality ، يكون لدينا منظر التصادم الإنساني بين الهدف الاجتماعي والمطامح . وبدلاً من المحاولة المستحبة لتجاوز التجربة ، يكون لدينا تسجيل مفيد لمحاولات الإنسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجداً يائياً عميقاً . وبدلاً من المحاولات النظرية البحث غير ذات الشخصية للتأمل ، كمشاهدين بعيدين ، في طبيعة الأشياء في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حية لاختيار الإنسان المفكر — عما يرى أن تكون عليه الحياة ، وأية غaiات ينبغي على الناس أن يستهدفوها لتشكيل نشاطهم العقلي . وكل واحد منكم يصل إلى هذه النظرة في ماضي الفلسفة ، سيساق حتماً

إلى تصور آخر مختلف تماماً لهمة وهدف الفلسف في المستقبل . وسيقتنع قطعاً بهذه الفكرة ، وهي أن ما كانت عليه الفلسفة ، دون معرفة منها ولا قصد ، وتحت قناع ، إن صحّ هذا التعبير ، يجب أن تصير إليه علناً وعن قصد ؛ وإذا أقرّ بأنّ الفلسفة ، تحت قناع أنها تبحث في الحقيقة المطلقة ، إنما كانت فعلاً هم بدراسة القيم السابقة الراقدة في النقول الاجتماعية social traditions وأنها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميل المعاصرة ؛ – نقول إذا تبين كلّ هذا فهناك سيبتبن أن مهمّة الفلسفة في المستقبل هي أن توضّح أفكار الإنسان عن التزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم . وهدفها أن تكون ، قدر الطاقة الإنسانية ، أداة لمعالجة هذه التزاعات . وما كان يبدو غير واقعي حين كان يصاغ في تمييزات ميتافيزيقية ، سيصبح بالغ المعنى حينما يربط بأساس الصراع بين العتقدات والمثل الاجتماعية . والفلسفة ، وقد تحلت عن احتكارها العقيم للبحث في الحقيقة المطلقة النهائية ، ستجد عوّضها في إلقاء الضوء على القوى الأخلاقية التي تحرّك الإنسانية ، وفي الإسهام في مطامع الإنسان إلى بلوغ مزيد من السعادة المنظمة الذكية <sup>(١)</sup> .

## ى - رسـل

١٠ – أما برترند رسـل Bertrand Russell ( ١٨٧٢ – ١٩٧١ ) فيرى أن مهمّة الفلسفة ليست في تحصيل مجموع من الحقائق ، مثل سائر العلوم ، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل . ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما ، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويفصل علمًا قائماً برأسه : فدراسة الكواكب ، مما يدخل الآن في علم الفلك ،

---

(١) من محاضرة ألقاها دبوي ونشرت بعنوان Reconstruction in Philosophy ، الفصل الأول من ١ – ٢٧ عند الناشر Rinehart and Winston ، نيويورك سنة ١٩٢٠ .

كانت كلها داخلة في الفلسفة ، وكتاب نيوتن العظيم عنوانه : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ». ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة ، ثم استقلت وكانت ما يسمى باسم علم النفس . « فالسائل الممكن تحصيل أجوية نهائية عنها توضع في العلوم ، بينما تلك التي لم نحصل على جواب نهائية عنها حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمى فلسفة » .

ثم إن هناك مسائل ستبقى – مهما تفاءلنا – غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني اللهم إلا إذا صارت قواه من نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم . فمن ذلك المسائل التالية :

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية ، أو هو مجرد تلاقي عارض لمجموعة من الذرات ؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون ، يؤمّل في نمو مستمر مطرد للحكمة ، أو هو عارض على كوكب صغير مصيره المحتم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة ؟  
هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون ، أو أن أهميتهما هي فقط بالنسبة إلى الإنسان ؟

حقاً قد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة ؛ ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والإحكام بحيث تعدّ نهائية ؛ وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل ، وفي جعلنا نشعر بأهميتها ، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حلّ لها ، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون .

« وقيمة الفلسفة ينبغي إذن أن تُنشَد – على النحو الأوسع – في عدم يقين إجابتها . إن الإنسان الذي لم يَشْنُدْ حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجينَ الأحكام المألوفة السابقة المستمدَّة من الادراك العام ، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو مصره ، ومن معتقدات نَمَتْ في ذهنه دون

تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكّر . ولدى مثل هذا الإنسان يبدو العالم كأنه نهائٍ واضح ، محدد المعالم ؛ والأمور المألوفة لا تثير عنده تساؤلات ، وينبذ باحتقار المكانتِ غير المألوفة . لكن حين نبدأ في الفلسف ، نجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تقضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدّم عنها غير حلولٍ ناقصة كل النقص . والفلسفة ، وإن كانت غير قادرة على أن تخبرنا بيقينٍ عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها ، فإنها قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسيع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي . وهكذا فإن الفلسفة ، بينما تقلل من شعورنا بالبيتين فيما يتعلق بحقيقة الأشياء ، فإنها تزيد كثيراً من معرفتنا بما عسى الأشياء أن تكون ؛ وتزيل التزمر المتعالي الموجود عند أولئك الذين لم يسافروا في منطقة الشك المحرّر ، وتنعش إحساسنا بالعجب والدهشة وذلك باظهارها الأمور المألوفة بظاهر غير مألوف .

ولى جانب فائدة الفلسفة في الكشف عن إمكانيات غير معروفة ، فإن لها قيمة - وربما كانت هذه هي قيمتها الرئيسية - مستمدّة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها ، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناجمة عن هذا التأمل . إن حياة الرجل المقيود بالغرائز حياة حبيسة داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية : وقد تشمل الأسرة والأصدقاء ، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلاّ من حيث أنه يمكن أن يساعد أو يعيق ما يدخل في نطاق الرغبات الغريزية . وفي مثل هذه الحياة شيء محموم ومحدود ، لو قورن بما عليه الحياة الفلسفية من هدوء وحرية . والعالم الشخصي المؤلف من الاهتمامات الغريزية عالم صغير ، موضوع في وسط عالم كبير قوي لا بد له ، عاجلاً أو آجلاً ، أن يدمّر عالمنا الشخصي الخاص . وإذا لم نوسع من اهتماماتنا بحيث تنتظم العالم الخارجي كله ، فسنبقى مثل حامية محاصرة في قلعة ، تعلم أن العدو يمنعها من الفرار وأنه لا مفر من التسلیم . وفي مثل هذه الحياة لا سلام ، بل كفاح مستمر بين إلحاح الرغبة وعجز الإرادة . ولا بد أن

نجو من هذا السجن ومن هذا الكفاح ، إذا شئنا لحياتنا أن تكون عظيمة وحرة ، على نحوٍ أو آخر .

واحدى وسائل النجاة تكون بالتأمل الفلسفى . إن التأمل الفلسفى ، في أوسع مجالاته ، لا يقسم الكون إلى مفسكرين متعادبين — أصدقاء وأعداء ، مصادق ومعادي ، طيب وشرير — بل ينظر إلى الكل دون تحيز . والتأمل الفلسفى ، إذا لم يختلط بشيء آخر ، لا يهدف إلى إثبات أنه باقى العالم قريب النسب بالإنسان . وكل تحصيل للمعرفة توسيع لدائرة الذات ، ولكن أفضل وسيلة للبلوغ لهذا التوسيع أن يُسْعى إليه مباشرة . إنه يُحَصِّل عليه إذا كان الفاعل هو الرغبة في المعرفة وحدها ، وذلك بالدراسة التي لا ترحب في أن تكون موضوعاتها — مقدماً — على هذا النحو أو ذاك ، بل تكيف نفسها مع طبائع الأشياء كما تتجدها في الواقع ...

ولهذا فإن عظمة النفس لا تتحقق بتلك الفلسفات التي تشبه العالم بالإنسان . إذ المعرفة شكل من الاتحاد بين الذات واللادات ؛ وهي تَفَسِّدُ ، مثل كل اتحاد ، بالسيطرة ، وبالتالي بأية محاولة لإرغام الكون على أن يكون في وفاق وتطابق مع ما نجده في أنفسنا . وثم ميل "فلسفي واسع الانتشار إلى الرأي الذي يقول إن الإنسان مقاييس كل الأشياء ، وأن الحق من صنْع الإنسان ، وأن الزمان والمكان وعالم الكليات *universals* هي خصائص العقل ، وإذا وجد شيء ليس من خلق العقل فلا يمكن أن يُعرَف ولا أهمية له بالنسبة إلينا . وهذا الرأي باطل ... وإلى جانب كونه باطلاً فإنه يؤدي إلى تجريد التأمل الفلسفى من كل ما يعطيه قيمة ، لأنه يقيد التأمل بالذات . وما يسميه معرفة ليس اتحاداً مع اللادات ، بل مجموعة من الأحكام السابقة ، والعادات ، والرغبات ، مما يتَضَعُ حائلاً بيننا وبين العالم خارجنا ... والتأمل الفلسفى الحق ، على العكس مما ذلك ، يجد رضاه في كل توسيع لدائرة اللادات ، في كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل ، وبالتالي من الذات المتأملة

فكل شيء في التأمل يكون شخصياً أو خاصاً ، وكل ما يتوقف على العادة ، والمنفعة الشخصية أو الرغبة ، يشوه الموضوع ، وبالتالي يفسد الاتجاه الذي ينشده العقل ...

وخلاله مناقشتنا لقيمة الفلسفة هي أن الفلسفة ينبغي أن تدرس ، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهم بها ، إذ لا تُعرف – في الغالب – جوابات نهائية صحيحة لها ، ولكن تدرس من أجل هذه المسائل نفسها ، لأن هذه المسائل توسيع من أفق تصورنا لما هو ممكن ، وتُغْنِي خيالنا العقلي ، وتقلل من التوكيد الدوجماتيكي الذي يغلق السبيل أمام العقل في التأمل ، وقبل كل شيء ، نحن ندرس الفلسفة لأنها من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة ، يصير العقل هو نفسه عظيماً ، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون ، الذي هو أسمى خير ينشده<sup>(١)</sup> .

### يا – بياجييه

١١ – وفي اتجاه مقارب لما يذهب إليه رسيل نجد عالم النفس والتربيـة جان بياجيـه (المولود في سنة ١٨٩٦) يقول إن المشاكل التي لا دلالة لها من الناحية العلمية قد يحدث في كثير من الأحيان أن تكون ذات دلالة إنسانية ثابتة أبداً ، وبالتالي مشاكل فلسفية مشروعة . ولنضرب على ذلك مثلاً بمشكلة معنى الحياة ، وكثيراً ما تسمى بمشكلة «الغاية» في الوجود أو الغاية من الوجود . إن هذه المشكلة ليست لها دلالة علمية حالية ، لأن تقديم تعبير عقلي علمي عن فكرة غائية الحياة يعود إلى جعل الحياة نتيجة خطوة موضوعة من قبل بأمر إلهي أو جعلها مقرراً لغاية باطنـة ، ولسير نحو التقدم ، الخ . لكن هذه مجرد

---

Bertrand Russell : The Problems of Philosophy, pp. 153-161. Oxford,  
University Press, 1912.

(١)

فروض ، لا نقول إنها غير قابلة للبرهنة على صحتها ( فنحن لا ندري عنها شيئاً ) ، وإنما نقول إنها لم يُبَرِّهن عليها بعد ، بدليل أنها لا تقنع كل الناس ؛ وتعتها بأنها « حقائق ميتافيزيقية » يرتد إلى القول بأنها ليست حقائق فقط ، وبالتالي ليست « حقائق » بالمعنى المليء التام لهذا اللفظ . فلنسلِّم إذن للوضعيَّة بأن مثل هذه المشكلة ليس لها معنى ( حاضر ) من ناحية المعرفة العلمية . لكن يبقى صادقاً مع ذلك – وهذا أمر لا علاقته له بإمكان التحقيق – أن هذه المشكلة أساسية من وجهة نظر الوجود الإنساني والذات المفكرة ، لأن من المحم علينا أن نختار بين حياة بلا قيم ، وحياة ذات قيمٍ نسبية وغير ثابتة ، وحياة مرتبطة بقيمٍ مُدركة على أنها مطلقة وتُلزِم كل الوجود . وإنكار هذه المشكلة لأنها حيوية وبغير حلول علمية يقينية أمر غير معقول ومحال ، لأنها مشكلة موضوعة أمامنا باستمرار وتفرض نفسها على إنها التزام ، حتى لو لم نعرف كيف نصوغها بطريقة عقلية . والأمر نفسه ينطبق على عدد كبير من المشاكل الأخرى .

وبعد أن تقرر هذا ، فإن خاصية الإنسان الكامل هي أن يرفض الخلط بين الأنواع وألا يقرّ بما هو فرض على أنه حقيقة مبرهنة ؛ لكن خاصيته أيضاً أن يرفض تقطيع الشخصية إلى خانات بحيث يقتصر من ناحية على أن يلاحظ ويبرهن ويتحقق ، ومن ناحية أخرى يكتفي بأن يعتقد في قيم تُلزِمه وتوجهه ، لكن لا يستطيع فهمها . بل من اليقى أن الشخص وقد امتلك معارف وقيمًا ، فإنه يبحث بالضرورة عن تكوين تصور إجماليٍ يربط بينها على شكل أو آخر : وهذا هو دور الفلسفة ، بوصفها المخاذ موقف عقلي تجاه مجموع الحقيقة الواقعية . وكل إنسان يفكر يتخد – أو يكون لنفسه – فلسفة ، حتى لو كان تصوره الإجمالي وفهمه للقيم يبيان في نظره تجريبيين وشخصيين ...

لقد صدق يسبرز Jaspers حين قال « إن الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن الفلسفة ... والمسألة الوحيدة القائمة هي أن نعرف هل هي واعية أو غير

واعية ، جيدة أو رديئة ، غامضة أو واضحة<sup>(١)</sup> . الواقع أن البحث عن الحقيقة العلمية ، وهو أمر لا يهم إلا أقلية ، لا يستند طبيعة الإنسان ، حتى ولا لدى هذه الأقلية . ويبقى أن الإنسان يحيا ، ويتحدد موقفاً ، ويعتقد في كثير من القيم ، ويرتب بينها تصاعدياً ، وبهذا يعطي معنى لوجوده بواسطة اختيارات options تتجاوز دائماً حدود معرفته الفعلية . وعند من يفكر فإن هذا التنسيق لا يمكن إلا أن يكون عقلياً مبرهناً ، بمعنى أنه من أجل التأليف بين ما يعتقد وما يعرف فإنه لا يستطيع أن يستخدم غير تأمل : إما أن يُمدَّ في معرفته ، أو يعارض معها في محاولة نقدية من أجل تحديد حدودها الفعلية وتبrier مشروعيَّة وضع القيم التي تتجاوزها . وهذا التأليف العقلي المبرهن بين المعتقدات ، أيّاً ما كانت ، وأحوال (أو شروط) المعرفة – هو ما سميَناه باسم «حكمة» ، ويبدو لنا أن هذا هو موضوع الفلسفة .

وكلمة « حكمة » ليس فيها نزعة عقلية الاتجاه ، لأنها تتضمن اتخاذ موقف حيوي . وليس فيها ما يحدَّ من مجال ممارسة الفكر ، لأنها تتضمن أن اتخاذ هذا الموقف ينجم عن برهنة عقلية ، لا عن مجرد قرار اعتباطي . لكن إذا كانت الحكمة تشمل البحث عن الحقيقة ، فإنه لا تملك إلاً أن تميّز ، إن كانت حكمة عاقلة ، بين اتخاذ موقف شخصية أو لمجموعات صغيرة ، متعلقة بالمعتقدات البينية للبعض ، ولكن لا يشارك في الاقرار بها البعض الآخر ، – أقول تميّز بين اتخاذ هذه المواقف وبين الحقائق القابلة للبرهنة والميسورة لكل إنسان . وبعبارة أخرى ، يمكن وجود عدة أنواع من الحكمة ، لكن لا يوجد غير حقيقة واحدة ...

والدليل على أن هذا الرأي ليس فيه ما يدعو إلى الاستغراب ، من وجهة نظر مهمة المفلاسِف المعاصر ، هو أنه قال به بوضوح مؤلف مسموع الكلمة

مثل يسبرز<sup>(١)</sup> ، فقد قال : « إن جوهر الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة ، لا في امتلاكها ، حتى لو خانت نفسها ، كما يحدث مراراً ، إلى درجة أن تتحول إلى دوجماتيّة dogmatisme وإلى معرفة مصوّغة في صيغ ... أن يتفلسف معناه أن يسلك السبيل<sup>(٢)</sup> . »

ويأخذ بياجيه على الفلسفة أنهم ينسون مبادئ الحكمة هذه ويعتقدون أنهم قادرون على بلوغ مجموعة من الحقائق الجزئية . والخطير هو أن هذه الدعاوى تصجّبها اليوم ، في كثير من المدارس الفلسفية ، روح رجعية وغالباً ما تكون عدوانية تجاه العلوم الشابة التي تقتصر على متابعة عملها . وما كان مجرداً وهماً – وأعني به الرغبة في إكمال نفائص العلم بواسطة الميتافيزيقا – قد صار إساءة استعمال وأحياناً دجلاً . وإذا كانت الفلسفة ت يريد أن تكون تنسيقاً عاماً بين القيم ، فيها ونعيّنت ، ولديها قيم موضوعية وتحقيقات دقيقة صبور ، ولا بد للفيلسوف من تحصيلها ، ولا مبرر له في إهمالها . وإذا كان الفيلسوف يريد أن يبحث في حدود العلم فله كل الحق ، لكن بشرطين : الأول ألا ينسى هو أيضاً حدود الفلسفة ، والثاني أنه لما كان العلم بطبيعة « مفتوحاً » ، فإن حدود المعرفة العلمية قابلة للاتساع أبداً .

## يب – جان لاكرروا

١٢ – وقد ردَّ على بياجيه وكتابه هذا بعنوان : « الحكمة وأوهام الفلسفة » (باريس سنة ١٩٦٥) جان لاكرروا Jean Lacroix في مقال نقدى نشره بجريدة Le Monde بتاريخ ٣١ / ١٢ / ١٩٦٥ فقال :

« إن المسألة الحقيقية هي في معرفة وضع الفلسفة . الواقع أن بياجيه ليس

(١) الكتاب نفسه ص ٨ .

Jean Piaget : Sagesse et illusions de la Philosophie, ch. I, et concl.

(٢)

فقط محطّماً للفلسفة . إنه ينكر عليها الحق في الوصول إلى «مجموع من المخاتيق الجزرية» وفي التدخل «في الحلول العلمية المختلفة» .. لكنه مع ذلك يدعى أنه «بها يفضح «خيانت الفلسفة» لا الفلسفة بما هي فلسفة . العلم ليس كل شيء» . «والإنسان يحيا ، ويتحدد موقفاً ، ويعتقد في كثير من القيم ، ويرتبط بينها تصادعدياً ، وبهذا يعطي معنى لوجوده بواسطة اختيارات تتجاوز دائعاً حدود المعرفة الفعلية» . وهذا التأليف المبرهن عقلياً بين المعتقدات ، أياً ما كانت ، وشروط المعرفة : هذا هو موضوع الفلسفة ، أو ما يسميه پياجيه «حكمة» . «والوظيفة الميتافيزيقية ، الخاصة بالفلسفة ، تفضي إلى حكمة ، لا إلى معرفة ، لأنها تنسيق مبرهن عقلياً بين كل القيم ، بما في ذلك القيم العلمية ، لكن بعد تجاوزها دون المكوث على مستوى المعرفة وحدها» .

لكن يبقى اشتباه مع ذلك ، وهو اشتباه خطير . وحتى لو صرفاً النظر عما أنساق إليه (المؤلف) بروح الجدل ، فإنه يبقى لدى المرء بعد قراءة متعاطفة (مع المؤلف) الشعورُ بأن هذا «الإيمان المُبرهن» الذي يكون حقيقة الفلسفة يستند إلى آراء فردية ولا يمكنه ادعاء أي نمط من أنماط الصدق الكلي . فإنه لما كانت كل هذه الحِكَم لا شأن لها بالحقيقة ، فإنه لا يمكن أن تبلغ بطريقها مقبولة صحيحة . فإن كان هذا هو رأي پياجيه ، فإنه رأي يسيء فهم حقيقة الفلسفة . وبأسلوب كتني ، نقول إنه اعتقاد عقلي . وثم طرق عديدة لإدراك الواقع . فالناس اليوم يسيئون الحديث عن براهين وجود الله ، فيقولون إن فكرة إثبات وجود الله عن طريق المعرفة العلمية فكرة غير صحيحة . لكن مما لا شك فيه أن ثم طرقة عقلياً تسلكه النفس إلى الله . والقديس توما لم يتحدث عن براهين ، بل عن طرائق *Viae* . وهذه الطرق لها منهاجيتها ودقتها ، حتى لو لم تكون طرقة من نوع المذاهب العلمية . وليس من حق الفلسفة أن تتجاوز العلم ، لأنها شيء آخر .

لكن لنأخذ بعض الأمثلة والتقديرات التي ساقها پياجيه . إنه يقول إن العلماء

وحدهم هم الذين يضعون المشاكل ، ويمكّنهم أن يجدوا لها حلّاً . وله الحق في ذلك . لكن التساؤل عن طبيعة الكائن القادر على وضع المشاكل – هو من شأن الفيلسوف في أغلبظن . وشلنجز – وصحّيغ أن بياجيه يدمغ أفلاطين واسپينوزا واللاحقين على كنّت بأنّهم نماذج ضالة للفلاسفة – نقول إن شلنجز قد بين تماماً العلاقة بين وضع المشاكل *problématicité* والحرية ، وقرر أن من يَضْعَ هذا السؤال وهو : كيف يمكنني أن يكون لي امتحالات (تصورات ، ادراكات)؟ – يرتفع فوق الامتحال (الإدراك ، التصور) . وهذا مثال للتفكير التأملي *réflexion* ، – والتفكير التأملي هو المنهج الخاص بالفلسفة . وهو لا يتعلق بالجزئي ، بل بالكلي ، لهذا كانت حال الإنسان ليست من شأن فرد واحد ، بل من شأن جميع الناس . ذلك أنه من الخصائص الجوهرية للإنسان أن يتساءل عن حاله الخاص . إن الفلسفة لا تعنى بالحقائق الجزئية ، بل بأساسها . وعندما فإنه ربما لم يكن خطأً بل خلطًا أن يقال إن الفلسفة لا شأن لها بالحقيقة . إننا لا نصل إلى شيء إلاّ بالتجربة . لكن لفظ التجربة هذا هو الذي في حاجة إلى تحليل . فليست كل تجربة علميةً : فهناك التجربة الروحية ، أو كما قال جان فال ( ١٩٧٤ ) هناك التجربة الميتافيزيقية . وهي تجربة الإنسان قادر على أن يضع نفسه موضوع التساؤل في كل سؤال . والفلسفة عقلية ، من حيث أنها تُرِّيغ إلى التعبير عن هذه التجربة الأساسية بعبارات عقلية ، يقبلها كل عقلٍ يوافق على تكرار مجهود التأمل هذا . ولقد تبدو هذه التجارب عديدة متفاوتة . لكن ثم من التوافق بينها أكثر مما يخيّل لغير الفلسفة . بل لقد استطاع البعض أن يقول إن كل الفلسفات كانت منشورات للفلسفة publications de la Philosophie ولكنها حاضرة أو مستشارة . وإذا كان العلم يقدّم حلولاًً لمشاكل جزئية . فإن الفلسفة مهمتها أن تؤخر الحل دائماً ، كما قال آلان Alain بعبارة تنسّم بالمقارقة ، ولكنه يقصد أن الفلسفة هي الفكر المستفهم pensée interrogative الفكر المتسائل ، الذي يظل دائماً مفتوحاً على الوجود . إن العلم مشروع projet

إنساني . وثم مشروعات أخرى غيره ، مثل : الفن ، السياسة ، الدين . وليس دور الفلسفة أن تخل محلها ، ولا أن تهيمن عليها وتراقبها ، بل أن تعين مواضعها جمِيعاً بالنسبة إلى القصد الحقيقي للحكمة ، ألا وهو : الانجاز التام الشامل للإنسان ولصيده كله<sup>(١)</sup> .

والفلسفة في نظر جان لاكرروا هي الترجمة العقلية لتجربة روحية ، وهذه التجربة يمكن أن تكون دينية ، أو ميتافيزيقية ، أو أخلاقية ، أو جمالية ، أو سياسية ، الخ .

« وأنا أستعمل – هكذا يقول ، الكلمة : « روحي » بمعناه الحق وهو الانفتاح على الذات وعلى الآخرين وعلى العالم ، وأستعملها في مقابل الاستبطان والاستثناء *intimisme* : وما هو نفسي هو المصدر لكل غلط وكل خطأ . إن الفلسفة ليست خالقة ؛ بل هي تأمل في مجموع التجربة الحية الإنسانية . ولا مانع عندي من استخدام العبارة التي قالها برونشفج : « التاريخ هو معلم الفيلسوف » ، بشرط أن نفهم من هذا ليس فقط التاريخ العام ، بل وأيضاً التاريخ الفردي (فكل فرد هو تاريخ) . وادعاء التفلسف طول الوقت هو من شأن « المثقف » المارب . ومهما فعل الناس ، فإنهم يفكرون في فعل ذلك وأثناء فعلهم ذلك . إن الفيلسوف إنسان<sup>كغيره من الناس ، يفكر أولاً</sup> وهو يشارك في أعمال الناس ومتبعهم . وأن يعود المرء بعد ذلك إلى هذا الفكر المباشر التلقائي ويتأمل فيه ليكتشف فيه معنى أو ليهبه معنى : هذا هو أن يتفلسف . إن الفلسفة تحويل للحادث إلى تجربة بواسطة العقل ، إذا فهمنا من الحادث : المعطى الغليظ ، والإحساس ، وال موقف التاريني ، والجهد للحياة وللتفكير وكل ما يحدهد فيما باطننا وخارجاً ؛ وإذا فهمنا من التجربة نفس الشيء ، ولكن

J. Lacroix : « Les illusions de la philosophie », compte rendu du livre de (1)  
J. Piaget : Sagesse et illusions de la philosophie, in *Le Monde*, 31 déc. 1965.

منعكساً ومتاماً في العقل ، وصائرأ ، بواسطة هذه العملية نفسها ، مضموناً ذا معنى . والحقيقة الفلسفية لها طابع مزدوج هو أنها شخصية وكلية ، وأنها ترفع الشخصية إلى الكلية العينية »<sup>(١)</sup> .

## الفَصْلُ الثَّانِي

### نَقْوِيم

وبعد أن استعرضنا مختلف الآراء التي قيلت في العصر الحاضر حول مفهوم الفلسفة ودورها وعلاقتها بالعلم وما بقي لها من مهمة في المستقبل ، فلنُدْلِّ برأينا نحن فنقول :

أ ) – إنه على الرغم من تطور العلوم واستقلالها بأنفسها عن الفلسفة بعد أن كانت كلها أجزاء وفروع لها ، فإن الفلسفة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة التي لا تتناولها العلوم الأخرى والتي تستقل هي ببعض البحث فيها .

ب ) – وهذه الموضوعات الخاصة بالفلسفة هي :

١ – التَّقِيم Werte, valeurs

٢ – النَّظَرَةُ الْعَامَةُ فِي الْعَالَمِ وَفِي الْحَيَاةِ .

Weltanschaung & Lebensanschaung

٣ – الْوِجُودُ الْإِنْسَانِيُّ بِمَا هُوَ كَذَلِكَ Des menschliche Dasein

٤ – نَقْدُ الْمَعْرِفَةِ épistémologie

٥ – وَجْدُ اللهِ أوِ الْمُطْلَقِ بِوْجَهِ عَامِ Dieu ou l'absolu

٦ – الْمَبَادِئُ الْعَامَةُ الَّتِي تَسْتَنِدُ إِلَيْهَا الْعِلْمُ سَوَاءً مِنْهَا الْعِلْمُ الطَّبِيعِيُّ أَوْ

الفزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الإنسانية (التاريخ ، الحضارة ، اللغة ، الخ) .

ج) - الفلسفة ، في دراستها لهذه الموضوعات : تفيد من النتائج التي وصلت إليها كل العلوم شأنها شأن العلوم الأخرى : فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفيزياء والمعريات الخ ، وعلم الطب يفيد من التشريح والفيسيولوجيا والكيمياء والنبات والحيوان الخ ، والجغرافية يفيد من الحساب والهندسة ، وهكذا وهكذا ، وكذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها في تكوين نظرياتها وفي تقرير « الحقائق » التي تنتهي إليها . وهذه القدم والفلسفة يؤكدون هذا المعنى . فقد كتب أفالاطون على باب أكاديميته لا يدخل هنا إلا من كان عالماً بالهندسة ، أي بالرياضيات ، وأرسنطو اعتنى دراسة الحيوان والنبات والآثار العلوية (الأرصاد الجوية) والهندسة والرياضيات أساساً لدراسة الفلسفة . ولبيتسن وديكارت وضع كل منهما «ياتيغز يقا» ، على غرار الحساب ؛ وفي مقابل ذلك وضع نيون كتابه العظيم الذي أحدث ثورة في علمي الفلك والفيزياء على أنه «فلسفة طبيعية» ، وسماه : «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» .

والفلسفة تفسد على نحوين : إذا انقطعت عن العلم ، و/or إذا سخرت نفسها في العلم . وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها ، وعلى العلم أيضًا أن يعي في حدوده ، وتجاوز الحدود في كلتا الحالتين غير مشروع على السواء .

د) - العلوم التي تتألف منها الفلسفة وتناول هذه على ذكرها هي :

١ - المنطق ، ويبحث في قيمة الحق وكيفية التأدي إلى الصواب .

٢ - الأخلاق ، وتبحث في قيمة الخبر والدليل وأن تحقيقه .

٣ - علم الجمال ، ويبحث في الجميل وكيف يمكن إدراكه .

٤ - ما بعد الطبيعة ، ويبحث في الموجود بما هو موجود ، وفي الكون وما فيه من مبادئ ومفهومات (العلية ، المكان ، الزمان ، الطاقة ، الحركة ، الخ) . وغایته الوصول إلى نظرية كافية في العالم وفي الحياة .

٥ - علم الإنسان ، والأفضل أن يسمى علم الوجود الإنساني ، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى الكلمة انثروبولوجيا anthropologie فقد وضعوا في الأصل للدلالة على علم الإنسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانٍ الإنسانية ، ولكن الاجتماعيين - بما اعتادوه من قلب للمعاني - قد قصرّوا التسمية على الإنسان البدائي أو الساذج أو في أدنى مراتب المجتمعات ! ولا يجدّهم نفعاً أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل تزيد هذه التسمية الأمور خلطاً وتشويشاً .

إنما نقصد من علم الإنسان البحث في أحوال الإنسان وجوده في العالم وما هو فيه من مواقف حَدِيثَة مثل الكفاح ، والخطيئة ، والألم ، والموت ، والسقوط في الوجود ، والمهم ، والقلق ، والوجود والماهية ، والإمكان والاختيار والحرية ، إلى آخر كل هذه الموضوعات التي تؤلف صميم الفلسفة الوجودية .

٦ - نظرية المعرفة épistémologie وهي تبحث في امكان المعرفة وشروطها وحدودها. ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الاستنادي: أي علم المعرفة بوجه عام epistémé ، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة في العلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضية كما يفهم من الكلمة الفرنسية .

٧ - الإلهيات وتبحث في وجود العلة الأولى للوجود ، أو في المطلق ، أي في الله وصفاته ، والعناية الإلهية والأخرويات ، والعلو أو المحاباة ، ووحدة الوجود أو تعدده ، الخ .

٨ - فلسفة العلوم المختلفة ، وهذه لا تكاد تدخل تحت حصر ، ونذكر منها :

## ١ - فلسفة اللغة

ب - « الحضارة

ج - « التاريخ

د - « الفزياء

ه - « الحياة أو البيولوجيا

و - « السياسة

ز - « الرياضيات بأنواعها

ح - « الدين

ـ ) - والمنهج الذي تلتزم به الفلسفة في كل أبحاثها هو المنهج العقلي : والبراهين التي تستند إليها في كل قضيائها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة محدمة ، ولا يحق للفيلسوف أن يقرر تقريراً دون أن يصبحه ببراهين عقلية منطقية تسلّم بها كل العقول . ولا فرق في هذا بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم إلا في نصيب كل منها في استخدام منهجه الاستدلال *déduction* والاستقراء والتجريب : فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب ، بينما الرياضيات استدلالية محض ، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء واللاحظة والتجريب .

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى إلى جانب العقل المنطقي ، ويسمونها الوجдан أو العيان *intuition* ، كما هي الحال عند أفلاطون في الفلسفة اليونانية ، وبرجمون في العصر الأولي الحديث . لكن جل فلاسفة يشكّون في وجود هذه الملكة ، وبرجمون نفسه لم يستعملها كثيراً في وضع فلسفته ، بل استند إلى العقل والمنهج العلمي والاستقراء والتجريب ، خصوصاً

ـ كما تمارس في العلوم الحيوية ؛ كما أن أفلوطين أقرب أن يُدرج بين الصوفية من أن يُحسب بين الفلاسفة ، على الأقل في أجزاء مذهبة التي يعتمد في تحصيلها على الوحدان أو النون أو العيان .

ويُنفي أن يَتَّخِذُ هذا معياراً لتمييز الفلسفة عمّا عداها مما قد يشتبه وإليها .  
مُكْلِّفٌ معرفة لا تستند إلى العقل والبرهان المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستقراء —  
لا يمكن أن تنازع في باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات  
التي تتناولها الفلسفة . فالعبرة بالمنهج ، لا بالموضوع .

وهنا قد يُعْتَرَضُ بالاعتراض التالي : كيف يجوز استخدام البرهان  
المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستقراء — في مباحث القيم ، والقيم تتحدث عما  
يُنفي أن يكون ، لا عما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنتي لفلسفة القيم أن  
تحوّل أحكام الوجود إلى أحكام تقويمية ؟

وابحواب عن هذا الاشتراط سهل . كمالاحظ جوبيل<sup>(۱)</sup> يحق : ذلك  
أنتي في العلوم الرياضية والطبيعة نفسها تحول أحكام الوجود التي تعبّر عن وقائع ،  
إلى أحكام تعبّر عما يُنفي . « وليس أيسر من تحويل منطق نظرية أو قانون إلى  
قاعدة . فمثلاً إذا قلتنا :

نظريّة : حاصل ضرب حاصل جمع في عدد يساوي حاصل جمع حاصل  
ضرب كل حد فيه ، فيمكن أن تستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع في  
عدد ، اضربه ككل عدد في هذا العدد ، واجمع حواصل الضرب التي وصلت  
إليها .

ـ فليست أنتي بعد العينية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية .  
وديكارت قد لا يأخذ أن كل حقيقة وجدتها كانت قاعدة أفادته من بعد في أن  
يجد غيرها » و مقال عن المنهج « قسم (۲)

E. Goblot : *Traité de logique, introduction, § 1.*

(۱) أحد : « المنطق التصورى والترىاغي » ، ص ۲۱-۲۲ . ط ۲ ، القاهرة : سنة ۱۹۶۴.

و ) والفلسفة تبعاً لهذا نظرية وعملية معاً : نظرية في جانبها التأملي والاستطلاعي ، وعملية في الجانب التطبيقي فيما يقبل التطبيق من نظرياتها :

ففي علوم القيم جانبان : نظري وتطبيقي . فالمطلع بحث في قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين ، لكنه في الوقت نفسه مجموعة من القواعد العملية التي تعصم مراءاتها الذهن من الخطأ في الفكر ، وميزان يوزن به الصحيح وال fasid من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب في الأحكام ، والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أي تطبيق عملي .

والأخلاقيات نظريات وتطبيقات لها . وهي تنقسم إلى أخلاق نظرية تبحث في الصمير والواجب والالتزام والتفضيلة ، والخير والشر ؛ وإلى أخلاق عملية تبحث في الحق والقانون ، والمسؤولية والجزاء ، والفضائل العملية ، والأخلاق الشخصية ، وأخلاق الأسرة ، وأخلاق المجتمعية ، والأخلاق السياسية ، والتقدير والصدقية ، وكلها أمور تغوص بجذورها في الحياة العملية ، بل لعلها أشد الأمور عملية في الحياة . ، إن الأخلاق أكثر عملية وغوصاً في الحياة من كثير من العلوم الرياضية كالفلك والرياضيات البحتة وأبحاث الفضاء ، ومن كثير من العلوم الفيزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية .

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تمثل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون : المعمار ، والرسم أو التصوير ، والنحت ، والفنون الزخرفية ، والموسيقى ، والتمثيل المسرحي والسينمائي ، الخ . وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها . أفلست هذه كلها أموراً عملية ، لا يستغنى عنها المرء اليوم في حياته ؟

هذا فإن أسفخ شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليس عملية ، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق . وسائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة ، بل وبالمعرفة أيضاً كانت .

فإن قال قائل : نحن نسلم معلم بأن مبحث القيمة (المنطق ، الأخلاق ، علم الحمال ) له جانبان نظري وعملي ، لكن ما رأيك في سائر مباحث الفلسفة ؟

وهنا نؤكد أيضاً أن هذه المباحث الأخرى وجهين : نظرياً ، عملياً ، وإن تغلب الأول على الثاني ؛ كما نؤكد أيضاً أن للإنسان وجهين : مادياً ، وروحياً ؛ وإن أُجفل البعض من الكلمة : « روحي » ، فلننقل : « عقلي » . فليس بالعادة وحدها يحيا الإنسان ، بل له مطامع عقلية (أو روحية) تدور حول فهمه لنفسه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرانيهم ، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلل المسيطرة على الكون . إن الإنسان لا تقوم حياته في الأمور البيولوجية ، وال حاجيات الفسيولوجية — فهذه أمور يشاركها فيها الحيوان ، وربما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى . إن المطالب الحيوية (البيولوجية) في كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها في الإنسان : مثل قوة البدن ، وقوه التوالي ، والغرائز الحيوانية المختلفة ، بل والاحساسات . إنما يتميز الإنسان من الحيوان ويتفصلُه بعقله ، والعقل ليس ولد الوظائف الحيوية ، وإنما كانت الحيوانات أسمى عقولاً من الإنسان ؛ بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التي لا نظير لها في سائر كائنات الطبيعة : فهو وحده الذي يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات (أو الإضافات) القائمة بين الأشياء ، ويفهم الأسباب والعلل ، ويرد الكثير أو المتعدد إلى الواحد ، وبالجملة يضع القوانين الكلية ؛ وهو الذي يصنع القول المحكم *discours rigoureux* أي القول المنطقي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ .

هذا الجانب العقلي (في مقابل البيولوجي ) في الإنسان هو الذي تصدر عنه المباحث الأخرى ، غير مبحث القيم — في الفلسفة . فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الإنساني ومركزه في هذا العالم وما يعانيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده — في — العالم وجوده — مع — الناس *Mit - Mensch - Sein* على حد تعبير هيجلر (المولود سنة ١٨٨٩) . وكل هذه موضوعات علم

الإنسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ ، كما حدثناه من قبل .

والإنسان ي يريد أن يحصل نظرة عامة في الكون : مِمَّ يتألُّف ، وكيف تتصافر أجزاءه على تكوين هذا الكُلُّ ، وما هي القوى العامة التي تؤثُّر فيه – ولا يريد أن يعرف ذلك في نظرات ومعلومات جزئية ، فهذا من شأن العلوم الجزئية ؛ بل يريد أن ينسق معارفه في نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم. كذلك يريد الإنسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحيّ والعوامل المؤثرة في تكوين الحياة ، والدوافع التي تدفع في شؤون الحياة ، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هي مثل قبليّة تشتبّت أبداً من مجرد انفجارها ، كما يقول برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) ، وهل هناك تطور للأحياء ؟ وإن كان ، ففي أي اتجاه وكيف يتم ؟ – وهاتان المجموعتان من المسائل تولّفان ما سميته «بالنظرة العامة في العالم وفي الحياة ». .

ولا بد للإنسان من أن ينقد نفسه نقداً ذاتياً ليس فقط في باب الأخلاق ، بل وخصوصاً في باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء ؟ هل يشك ، أو يقطع باليقين ؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهي مطابقة تماماً للأشياء الخارجة ، أم هي مجرد تصورات إنسانية بحسب ما رُكز في طبيعة العقل الإنساني ؟ هل هناك وقائع علمية ، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء ، وعلى حد تعبير البعض : الواقع هي ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه

les faits sont ce que fait la science en se faisant

وكل هذه المباحث تدخل في «نظريّة المعرفة» وهي أحد علوم الفلسفة ، وقد تطورت تطويراً سريعاً هائلاً في أوائل هذا القرن. واستمر تطورها واتساع البحث فيها حتى كادت أن تعدد هي المهمة الباقيّة للفلسفة الآن !

ومنذ أن وجد الإنسان وهو يبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لأنه يرى نفسه خاضعاً لكل هذه القوى . ومن هنا نشأت الإلهيات ، التي تبحث في علاقة الإنسان بالعلل الكبرى ، وخصوصاً بعلة

العلل و مسيب الأسباب ، أي بالله . و تتميز الفلسفة في هذا الباب من الدين ، بأن الفلسفة تتمدد في مباحثها و تقديراتها على العقل وحده ، بينما الدين يستمد تقديراته و عقائده من مصادر خارج العقل هي الوحي والنبوة . وهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قوله عقلياً *discours logique* ، بينما كلام الدين في الإلهيات تصريحات إيمانية *professions de foi* — ولا عمل للقول باستغناه الدين عن الفلسفة ، لأن الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلي المبني على البراهين العقلية التي تقنعه ؛ فلا بد إذن من تعقل مضمون الإيمان ، إما للإقناع العقلي حين يعزز الإيمان ، أو للإقناع العقلي ليستبر الإيمان حين يوجد .

فن هو الإنسان — الحديبر حقاً بهذا الاسم — الذي يستطيع أن يستغني عن هذه المباحث العقلية التي أتينا على ذكرها ! إنه لا يستغني عنها إلا الحيوان ، أو من هو فوق الإنسان لأنه يعرف أكثر منها . أما الإنسان فلا غنى له عنها أبداً .

— ز ) والفلسفة — بوصفها تدريباً عقلياً *discipline intellectuelle* هي دعوة إلى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة ، دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر ، للتفوذ إلى ما تحته ، دعوة إلى تقليل الأمر على جوانبه العديدة ابتناء شامل النظرة ؛ دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر ، طمعاً في مزيد من الفهم والتعمق وأدراك الروابط والأسباب . إن الإنسان بطبيعة حبّ للاستطلاع ، لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الأسباب ، عند بادي الرأي ، عند العلاقات الخارجية السطحية ، عند الأعراض الظاهرة ، عند التركيب دون التحليل ، أو عند التحليل غير المتبع بالتركيب .

والروح الفلسفية في تناول أي علم أو معرفة أو حتى في أمور السلوك العملي — هي التي لا تقتصر بالظاهر ، بل تسعى للتفوذ إلى الباطن ، وهي التي لا تخترق على الروابط الظاهرة بقدر ما تخترق على استكناه العلاقات المستورة أو الخفية ،

هي التي لا تقف عند الأسباب السطحية بل ترتفع إلى اكتناء الأسباب العميقة ، هي التي لا ترضي بالحلول المظهرية ، بل تسعى دائماً إلى اكتشاف الحلول البلورية التي تسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس .

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

١ - ففي التاريخ بدلأً من أن نقتصر على الأحداث التاريخية وتسلسلها الزمني وأسبابها الظاهرة وال المباشرة ، تدعى الروح الفلسفية إلى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الأحداث في التاريخ ، والمبادئ العامة التي يخضع لها التطور السياسي والحضاري في دوائر الحضارات المختلفة أو في الأمم ، وإلى اكتشاف العوامل الفعالة في مجرى التاريخ : اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية تتعلق بإرادة القوة ووسط السلطان ، الخ ؛ وتدعى إلى البحث فيما إذا كانت هناك مسارات محددة لتواتي الأحداث ، وهل ثم اتجاهات يتبعها التاريخ العام للإنسانية ، نحو التقدم ، أو التقهقر ، أو السير في دوائر مغلقة متواتلة ومستقلة . والأمثلة على التواريχ المكتوبة بروح فلسفية عديدة ، نذكر منها في العصر القديم ثيوكيديدس وفي عصر الآباء أو غسطس في كتابه « مدينة الله » وفي العصر الوسيط يواقيم الفلوري وفي الإسلام ابن خلدون ، وفي عصر النهضة جان بوذن وفي القرن الثامن عشر ما كتبه مو نتسكوي في كتابه « روح القوانين » و « انحلال الرومان » ، وما كتبه أدوار جيبون في كتابه « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » ، وفي القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهورست عن « عصر النهضة في إيطاليا » وخصوصاً كتابه بعنوان « تأملات في التاريخ » ، وفي القرن العشرين ما كتبه أشپنجلر في كتابه العظيم « انحلال الغرب » ، وأرنولد تويني في كتابه « دراسة في التاريخ » . وبندتتو كروتشي في كتابه العديدة ودراساته عن « التاريخ » و تاريخ إيطاليا على وجه التخصيص .

٢ - وفي علم اللغة بدلأً من الاقتصار على الأصوات واللهجات والتطور

المورفولوجي والنظمي والتركيب اللغوية والاشتقاق ومعاني الكلمات — تدعى الروح الفلسفية إلى البحث في العلاقة بين اللغة والفكر ، بين اللغة والمعنى ، وإلى دراسة علم المعنى *sémantique* ، والدال والمدلول ، والدلالات اللغوية ، واللغة والحضارة ، والرموز اللغوية ، وطبيعة اللغة ووظيفتها ، الخ . وهذه الأبحاث — كما سترى — قد تقدمت تقدماً هائلاً في العشرين سنة الأخيرة .

٣ — وفي السياسة لا نكتفي بدراسة النظم السياسية والفارق بينها وال العلاقات بين السلطات في الدولة والدستير التي تحكمها ، بل تقتضي الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصورنا للإنسان وإمكاناته وحربيته وحقوقه الأساسية المنبثقة من طبيعته ، ونرسم السياسة المثل التي تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير أحسن الفرص لتحقيق الامكانيات الإنسانية ووضع العلاقات البشرية على أساس إنسانية عامة ، وهكذا ما نجد نماذجه في فلسفة هيجل السياسية ومؤلفات أفلاطون وأرسطو والفارابي والقديس توما وونتسكيو ورسو ونيتشه ورسيل وماركس والجلس ولينين وجورج سوريل ، ومن بين المعاصرين : ماركوز ويسپرز وسارتر ومرلو بوتي والتوماسير .

وتكتفي هذه الشواهد في هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئي إذا تنوّل بروح فلسفية .

وح ) والروح الفلسفية روح نقدية في جوهرها ، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والأراء كما هو ، ولا تسلم بشيء إلا بعد البرهان العقلي الدقيق . ولهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغي علينا « ألا تقبل أي شيء على أنه الحق إلا بعد أن نعرف بيته أنه كذلك : أي علينا أن نتعجب — بكل حنانية — الاندفاع ، والحكم السابق *prévention* ؛ وأن لا ندخل في أحکامنا إلا ما يتجلّى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تجعلنا على ألا نضعه موضع الشك » (١) .

---

(١) ديكارت : « مقال عن المنطق » ، سنة ١٦٣٧ ، القسم الثاني  
*Discours de la Méthode, 2e partie.*

الروح الفلسفية لاتقبل الأحكام السابقة *prejugé* أي الأحكام الموروثة أو المقلدة ولا الآراء الشائعة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلي والبرهان المحكم . وسفراط ، كما عرضه أفلاطون في « محاوراته » هو القدوة الكبرى في هذا المجال : فإنه لم يدع رأياً شائعاً أو حكماً سابقاً ، أو تصوراً مستقراً بين الناس إلا وأنقضه لامتحان عقلي دقيق .

ومن هنا كان الشك المنهجي – الذي أوصى به ديكارت – خطوة رئيسية لا بد أن يخطوها الفيلسوف . إنه شك لا للشك ، بل للبلوغ الحقيقة .

ومن هنا أيضاً كانت دعوة هرزل إلى وضع المعلومات المقلدة إليها عن الأشياء بين أقواس ابتعاد العود « إلى الأشياء نفسها » على حد تعبيره .

## الفَصْلُ الثَّالِثُ

### وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب

من الأمور التي يتلهف خصوم الفلسفة على تردادها للنيل من الفلسفة تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه ، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية . فسقراط – وأفلاطون – يفتَّدان مذهب السوفسطائيين والإيليين وهيرقلطيتس ، وأرسطوطاليس يفتَّد مذهب أستاذه أفلاطون ، وديكارت يفتَّد الاسكلائين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو ، وكنت يفتَّد ديكارت ، وهيجل يفتَّد كنت : وكيركجور يفتَّد هيجل ، وكومنت يفتَّد المذاهب الميتافيزيقية ، وبرجسون يفتَّد الوضعية ، والتوماويون المحدثون يفتَّدون برجسون ، والوجودية تفتَّد المذهب الحيوي والميوجلي ودعاة فلسفة الماهية وهكذا وهكذا ، كلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك وبارزات فردية أو حروباً جماعية . حتى قبل إن ثم من الفلسفات بقدر ما هناك من رؤوس تتفلسف .

والعجب في هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ في الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة ، وتملك الحقيقة المطلقة ، وهذا فإنها من أجل إثبات صحة دعواها ، تضطر إلى هدم دعوى الفلسفات الأخرى ، فيفتَّد كل

فليسوفٍ من سبقوه . ولا يلبي كلٌ منها أن يلقى المصير الذي هيأه ، من سبقة .

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضي على السابقة عليها ؟

كلا ، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون ؛ ونقد ديكارتُ أرسطو طاليس ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ، ونقد كنتُ ديكارتَ ، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت ؛ ونقد هيجلُ كنتَ ، وبقيت ، مع ذلك ، فلسفة كنت . وهكذا . ولهذا قال هيجل إن تفنيد الفلاسفة بعضهم البعض يحدث « دون أن تخفي الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة <sup>(١)</sup> ». فمثلاً تفنيد أرسطو لثانية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة *Idee* في نظرية العلل عنده (العلل الأربع: الهيولي ، الصورة ، الفاعل ، الغاية) . وتتفنيد كنت لذهب ديكارت لم يمنع كنت من الحفاظ على مقالة « أنا أفكّر ، فأنا إذن موجود » في مذهبه هو . والذي يحدث هو أن المبدأ الأساسي في فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية في فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها <sup>(٢)</sup> . « وهكذا لم يتضمن أي مبدأ فلسفياً ، بل احتفظ في الفلسفة اللاحقة بكل المبادئ السابقة : ولم يتغير إلا المكانة التي تشغلها هذه المبادئ في الفلسفة اللاحقة » (الموضع نفسه) . وهذا التغيير للمكانة يكفي لابعاد شبهة التلفيق *eclectisme* عنها ، وإلا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلماً من خرق عديدة متضاربة الألوان . ولنضرب لذلك مثلاً بفلسفة أفلاطون : « إننا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا في بعضها طابعاً ايليساً ، وفي بعضها الآخر طابعاً فيثاغوريَا ، وفي بعضها الثالث طابعاً هيرقليطيَا – ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون قد وحدت بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة في تفاصيلها » (الكتاب نفسه ، ص ١٣١) .

(١) هيجل : « دروس في تاريخ الفلسفة » ص ١٢٥ .

(٢) هيجل : « الكتاب نفسه » ، ص ١٢٥ .

وعلى الرغم من أن كل مذهب لاحق لا بد له ، لتبرير وجوده ، أن يفتَّ آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فإن هذه الحركة الديالكتيكية هي ماهية الفلسفة نفسها ، وسلسل المذاهب ليس إنكاراً للفلسفة ، بل هو من صميم الفلسفة نفسها . وليس لنا أن نشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تناوب بل ومن معارك طاحنة . وإنما لكان حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليُشفى ، فلما قدم إليه كثري وتفاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لأنها كثري وتفاح وعنب وكريز ، وليست فاكهة أ على حد التشبيه الذي ساقه هيجل<sup>(١)</sup> .

إن الفلسفة قد كونوا الفلسفة وهم يفتدون بعضهم بعضاً . والتنفيذ الحق هو التنفيذ الایجابي الذي يثيري منه الفكر .

والعلماء أيضاً يفتدون بعضهم بعضاً ، ومن هذا التنفيذ يتكون العلم . ففلك بطليموس قد فتَّده كوبرنيكوس وكيلروجلير ، وبهلا تقدم الفلك ، وهندسة إقليدس قد فتَّتها الهندسات الإقليدية : هندسة ريمون ولوبيتشفسكي وهيلرت الخ . وطب أهل القياس قد فتَّده طب أهل التجربة في العصر اليوناني القديم ، وطب بقراط فتَّده جالينوس ، وطب جالينوس فتَّده محمد بن زكريا الرازى ، وطب الرازي وجالينوس فتَّده طب هارفي وأسبلتنزاني ، وطب هؤلاء السابقين جميعاً فتَّده طب باستير ، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من بقراط حتى اليوم لوجدناه يفتَّد اللاحق منه السابق ، ومن هنا كله يتكون الطب ، إذ تبقى دائماً حقائق لا يشملها هذا التنفيذ ، وتتجمع هذه الحقائق لتكون المِلك الثابت للطب .

فإن كانت هذه حال العلوم الطبيعية والجوية ، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك ؟ ماذا أقول ؟ بل المِلك الثابت الباق في الفلسفة أكبر قدرًا من ذلك الباق في العلوم المختلفة مثل الطب والفلك والفزياء والكيمياء ، بدليل

أن أي كتاب في الطب أو الفزاء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عتيقاً ويُعْتَقى عليه بعد عشر سنوات أو عشرين ، بينما كتب الفلسفة تظل حية *actuel* بعد قرون .

الفلسفة موجودة إذن في كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها ؛ حتى من ينكر وجود فلسفة واحدة إنما ينكر ذلك باسم فلسفة معيّنة تصورها . وكل نقد يوجهه فيلسوف إلى آخر هو أيضاً فلسفة ، والفيلسوف إنما ينقد فيلسوفاً مثله ، وبوصفه فيلسوفاً . ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها فلاسفة إلا إذا وجد أساس مشترك بينهم .

لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

١) منها أن يقال إن كل مذهب فلسي هو تعبير عن عصره ، وبالتالي يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربيّة التي تلقاها ، والوسط الاجتماعي والفكري الذي عاش فيه ، والظروف السياسية التي أحاطت به ، ومستوى التقدم العلمي في عصره ، الخ . فمجموع هذه العوامل هو الذي يحدد طبيعة المذهب الفلسي .

وبالغ الماركسية في هذه الدعوة ، فتسمى « ايديولوجية » لست الأفكار المستمد من صراعطبقات الاجتماعية في داخل موقف تاريخي معين ، وهذا النسق من الأفكار إنما يعبر ويرر مصالحطبقات المتصارعة . وقد زعم لوكاشك ، المفكر الماركسي المعروض ، أن نقد هيجل لرسو يمثل تماماً الموقف السياسي والاجتماعي بحل المفكرين ( أو المثقفين ، على حد تعبيره ) الأحرار ( البرليين ) الألمان المعاصرین للثورة الفرنسية ، وقد بدأوا

أنصاراً للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي كان سائداً في ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبوا أن طامنوا من حماستهم لها بعد أن أفرغونهم مذابح عصر الارهاب اليعقوبي بعد ذلك بأربع سنوات ، وكان ذلك انعكاساً للتزعة المحافظة الاجتماعية المرتبطة حتماً بحال ألمانيا آنذاك . كما أنه من الواضح أن فلسفة هيجل في الدولة هي نوع من التبرير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذًا للفلسفة ذات مكانة رسمية رفيعة في الدولة البروسية

كما زعم البعض الآخر أن فلسفة إشبنجلر في كتابه « انحلال الغرب » إنما هما تعبير عن شعور ألماني بالإحباط واليأس بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى ( ١٩١٤ - ١٩١٨ ) ، وأن فلسفة هيجل المتشائمة تتبع من نفس الينبوع ومن القلق الذي سيطر على نفوس الألمان في فترة ما بين الحربين ، وأن فلسفة سارتر وألبير كامي تستمد معاناتها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا في يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الألمان .

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية . أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمي في العصر ، فالبعض يذهب إلى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبتت من التقدم الماهم الذي حققه علم الحياه ( البيولوجيا بفروعها ) في النصف الثاني من القرن الماضي والثلث الأول من هذا القرن ؛ وأن فلسفة وليم جيمس التجماتية وجون ديفي الأدواتية instrumentalism إنما نشأتا في محيط التقدم التكنولوجي الماهم في أمريكا في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن .

٢) - لكننا نجد كثيراً من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتاجون على هذا التفسير وينعنونه بالتفاهة والسطحية والبطلان . وعلى رأسهم برجسون ، فقد ألقى بحثاً في المؤتمر الدولي الرابع للفلسفة الذي عقد في بولونيا بإيطاليا سنة ١٩١١ ، وعنوانه : « الوجودان الفلسفـي ـ Intuition philosophique » ، أكد

فيه « أن الفيلسوف الخلائق بهذا النعت لم يَتَّعَلْ . أبداً غير شيء واحد ، لأنَّه لم يشاهد غير نقطة واحدة بل كان ذلك اتصالاً Contact أكثر منه مشاهدة »؛ وهذا الاتصال أنتج دافعاً ، وهذا الدافع أنتج حركة ؛ وإذا كانت هذه الحركة ، التي هي نوع من الدوامة ذات شكل خاص ، لا تظهر لعيوننا إلا بما جمعته على طريقها ، فمن الحق أيضاً أن أنواعاً أخرى من التراب كان يمكن أن تثار ، ومع ذلك ستكون الدوامة هي هي نفسها »<sup>(١)</sup> . وعند برجسون إن عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية . (أعني انعكاس تأثيرات الماضي والحاضر التي خضع لها ، بل بالأحرى هو شيء أصبح تماماً ، له حياة ذاتية) . وهكذا يؤكِّد برجسون على ذاتية الفيلسوف ، ولا يخلُ بالظروف الخارجية التي يوجد فيها . فيكون العامل في اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الأصلية بين الفلاسفة بعضهم وبعض .

« والتفكير الذي يأتي بمجديد في العالم ملزم بأن يتجلَّ من خلال الأفكار الباهرة التي يجدها أمامه ؛ ويبعدو هكذا كأنه نسي إلى العصر الذي عاش فيه الفيلسوف ؛ ولكن ليس هذا غالباً إلا في الظاهر فحسب . ولو جاء الفيلسوف قبل ذلك بعده قرون ، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر ، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى ، ولكان قد عبر عن فكره بصيغ أخرى ؛ وربما لم يكتب فصلاً واحداً من الكتب التي صنفها على النحو الذي هو عليه الآن ؛ ومع ذلك فإنه كان سيقول نفس الشيء » (« جمِيع مؤلفات برجسون ، ص ١٣٥٠ ، نشرة الذكرى المئوية لميلاده ») .

ويسوق مثلاً على ذلك اسپينوزا فيقول إنه على الرغم من ابهاز المذاهب

(١) نشر أولًا في « مجلة ما بعد الطبيعة والأنساق » RMM ، توفيقير سنة ١٩١١ ؛ ونشر في مجموع مؤلفاته ص ١٢٥٠ سنة ١٩٦٣ ط ٢ Henri Bergson : OEUVRES, 2e édition, باريس، وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٩٥٩ Presses Universitaires de France, Paris بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاد برجسون .

المدخل الذي صاغ به أفكاره ، فإننا نجد وراءها الوجودان الأصيل عند اسپينوزا المتأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة ». وكلما صعدنا إلى هذا الوجودان الأصيل ، ازداد فهمنا وإدراكنا أنه لو كان اسپينوزا عاش قبل ديكارت ، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب ، ومع ذلك فإنّ من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكنا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسپينوزا مع كل هذا » (« مجموع مؤلفات » برجسون ، ص ١٣٥١ ، ط ٢ باريس سنة ١٩٦٣ ) .

٣) – كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة « هي هي روح العصر الذي تنتسب إليه : لأنها ليست فوق عصرها ، وإنما هي وعى عصرها <sup>(١)</sup> ». لكنها مع ذلك تختلف عن الروح العامة للعصر من حيث الشكل ، لأنها تعنى زمانها في التأمل المجرد . والفلسفة ، بوصفها وعيآ مجرداً ، تتولّف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير التلقائي لروح العصر : « وهكذا فإن الاختلاف الشكلي هو أيضاً اختلاف حقيقي فعلي <sup>(٢)</sup> » .

ولكن يعرض على موقف هيجل هذا بأن يقال له إن المشاهد في كثير من الأحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا ضد روح التربية اليونانية والمثل الأعلى للثقافة اليونانية ممثلين في السرفيطائين ، وديكارت قام مضاداً لروح القرن السابع عشر في فرنسا وأوروبا الحافلة بالنزاعات المترامية في الدين والحرروب الدينية ، وكَنْتَ قام بنقده للعقل في عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتاليه على يد رجال الثورة الفرنسية ، ونيتشه جاء مضاداً لروح عصره : في توكييد العصر للتزعّة الدوجماتيقية للأخلاق وفي الدعوة إلى إماتة الإرادة عند شوبنهاور .

٤) ويفسر أورتيجا اي جاست ( ١٨٨٣ - ١٩٥٥ ) الفيلسوف الأسباني المعاصر ضرورة التعدد في المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة يقدر

(١) Hegel : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Intr., B, I, 1825-26. p. 149

(٢) الكتاب نفسه ، سنة ١٨٢٥ ، سنة ١٨٢٦ ، ص ١٥٥ .

اللذين ينتظرون إلى الكون ، وكلّ<sup>١</sup> ينظر إليه من زاويته الخاصة . وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر . ووجهات النظر كلها صادقة ، لأن كُلَّاً منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الإنسان إلى الكون . إنه لا يستبعد بعضها بعضاً ، بل بالعكس : هي متكاملة ، أعني أنها يمكن بعضها بعضًا . وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفذ الواقع كله ، بل لا يمكن احداها أن تنسى عن الأخرى أو تحمل محلها .

ووجهة النظر *perspective* هي إحدى مقومات الواقع ، وليست تشويهاً له ، بل هي تنظيم له . ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك<sup>٢</sup> محال . ولكل وجهة نظر ما يبررها ، والنظرة الوحيدة المطلقة هي تلك التي تدعى لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة .

ويقول صراحة « إن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم . والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى ، وكل فرد ، شخص ، أو شعب ، أو عصر ، هو أداة لإدراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها . ولكنها تكسب الحقيقة بعدها حيواناً ، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية<sup>(١)</sup> » .

فأوريجا إذن يدفع المذاهب التي تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها ، كما يدفع تلك التي تزعم أنها وحدها الحقيقة . وعنده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة ، ومن مجموعها تتكون الحقيقة . ولكنه لا يقصد من ذلك أبداً أن تكون الفلسفة تلفيقاً *selectisme* بين المذاهب ولا توفيقاً *Sycretisme* بل المذاهب الفلسفية كالآوجه العديدة لنشرور واحد كثير الأوجه .

٥) أما كارل يسپرز Karl Jaspers (١٨٨٣ - ١٩٦٩) فيقول إن « مجموع

(١) راجع كتابنا : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ط ٣ من ١١٥ - ١١٧ . بيروت سنة ١٩٤٤ .

تاریخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرناً يشبه نظره واحدة كبيرة لونی الانسان بذاته . وهذه النظرة هي في الوقت نفسه مناقشة لا نهاية لها ، وتكشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض ، وعن مسائل تبدو بغير حلّ وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها ، وحقيقة عميقة ودوامة من الأغلاط .<sup>(١)</sup> ولو تبعينا تاريخ الفلسفة في الغرب لوجدناه مؤلفاً من أربع مراحل متواالية :

٢) الأولى : الفلسفة اليونانية . وقد اتخذت سبيلها من الاسطورة إلى اللوغوس ، وأنثأت الأفكار الأساسية للغرب ، والمقولات ، والمواصفات الأساسية في تأمل مجموع الوجود ، والعالم والإنسان . وقد بقي لنا منها عالم آنماط البساطة التي بها نصل إلى الموضوع .

ب) الثانية : الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى . وقد اتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس إلى تعقلها وفهمها ، ومن الوحي إلى اللاهوت . وفيها نمت ليس فقط الاسكالائية المحافظة وللمنشئة ؛ بل ظهر في التفكير الخالق عالم كان في الأصل يجمع بين الفلسفة والدين في وحدة واحدة ، خصوصاً لدى بولس وأوغسطين ولوثر .

ج) الثالثة : الفلسفة الأوروبية الحديثة . وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصي للإنسان تجاه كل سلطة . فـ كـ بـ لـ رـ وجـ لـ لـ يـوـ من ناحية ، وبرونو واسپينوزا من ناحية أخرى – يمثلون الطرق الجديدة . وقد بقي لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس .

د) الرابعة : فلسفة المتألية الألمانية . والطريق من لسنح وكانت حتى هيجل وشننج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا في عمق تأملاهم كل ما عرفه الغرب حتى ذلك الحين . ويمتازون بإدراك شامل للتاريخ والكون ، وببراء للتفكير ووفرة رؤى المضمنات الإنسانية .

فلو تساءلنا : هل هناك وحدة في تاريخ الفلسفة هذا ؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية ، بل مجرد فكرة : فنحن نسعى إلى بلوغ هذه الوحدة ، ولكننا لا نصل إلا إلى وحدات جزئية .

ولقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم ، لكن الواقع التاريخية لا تتطابق إلا جزئياً مع التركيب الفكري المنطقي . ولقد نرى توالي المذاهب ، مثل تكوين الفلسفة الألمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ؛ لكننا لا نتبين ماذا بقي حقاً من الفلسفات السابقة . ولا يوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقي حافل بالمعنى المواقف – متطابقاً مع الواقع التاريخية . وكل إطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيلسوف ؛ إذ يبقى دائماً ما لا يمكن مقارنته بغيره من أصالة في فلسفة القىلسوف العبرى ، مما يجعله يتآبى على الاتدراج في إطار عام للتتطور .

كل ذلك لو تساءلنا : هل في الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ في تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات ، مثلاً التوالي من سocrates إلى أفلاطون وأرسطو ، التوالي من كنت إلى هيجل ، من لوک إلى هيوم ، لكن هذه التواليات أو التسلسلات باطلة إذا كانا نقصد من ذلك أن التالي يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها . فكثيراً ما يطرح التالي الباحث الجوهرى عند السابق ؛ ونادرأ ما نجد الجديد مستخلصاً من السابق الموجود من قبل .

ولهذا فإنه من الخطأ – في نظر ياسبرز – التحدث عن تطور الفلسفة على أنه عملية تقدم مستمرة . « إن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمى الكبير في كل يوم لا يستبدل بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لا تظير لها . وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث ازدياد المقولات والمتأهّج واستعمال الأدوات . ويشبه تاريخ الأديان من حيث تسلسل المواقف الاعتقادية الأصلية التي تعبّر عن نفسها <sup>(١)</sup> . »

## لِفْرُوم

١ - لا عجب أن يكون في الفلسفة مذاهب عديدة ومتعددة ، لأن المشاكل التي تتناولها هي من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلها حلاً نهائياً . وليست الفلسفة بذاتها في هذا بين مأثور أو لوان المعرفة الإنسانية ، ففي سائر العلوم مشاكل لم تجد لها حلولاً نهائية حتى الآن : مشكلة تركيب المادة في الفزياء ، ومشكلة الحياة في العلوم الحيوية ، ومشكلة الزمان في الفلكل ، ومشكلة طول العمر وقصره في الطب ، الخ الخ . ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل في تكوين الواقع والقوانين والنظريات ، مما يحلي للذاتية مكاناً واسعاً في المعرفة العلمية .

٢ - وتعدد المذاهب في الفلسفة راجع إلى أن الفلسفة تسعى إلى إيجاد نظرية شاملة في الوجود وفي الحياة . وهذا التزوع إلى الشمول يعرضها للتمييم المجازف ، أو للانحصر المقصّر ؛ والفيلسوف إنسان قبل كل شيء ، والإنسان محدود النظرة مهما تكن عبقريته . كما أن جانب الإنسان في تكوين المعرفة الفلسفية أكبر منه بكثير جداً في تكوين المعارف العلمية التي تدور حول المادة والمواضيعات الخارجية . ومن هنا كان لا بد للفلسفة أن تتأثر بطابع الفيلسوف بوصفه إنساناً . وإذا لم نذهب إلى حد القول مع فشته *Picasso* إن الفلسفة التي يقول بها الإنسان تتوقف على أي إنسان هو – فإننا مع ذلك لا بد أن نقر

بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التي يعيش فيها والعصر الذي يعيش فيه — تأثير هذا كله في طابع الفلسفة التي يقول بها . صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه فإنه سيقول دائماً نفس الشيء . ولكن هذا الوضع مثلاً أعلى أكثر منه حقيقة واقعية ، لأن الفيلسوف يستند في تأملاته وبراحته على النتائج العلمية التي لم تعرف إلا في عصره . وليس العبرة بالغزى العام أو الروح العامة للمذهب الفلسفى ، بل للتفاصيل والبراين الأهمية الكبرى في تكوين المذهب . فلو عاش برجسون في القرن الرابع قبل الميلاد — قرن أفلاطون وأرسطو — فهل كان سيقدم لنا المذهب الذي أنشأه ؟ قطعاً ، لا .

٣ — ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكاك وخصوم الفلسفة ، بحيث يقولون إنه بقدر ما هناك من رؤوس ، هناك مذاهب فلسفية . إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماطاً عامةً لتفكير الفلسفي تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الوحدانية والتعددية (الثنوية والكثورية) ، الشك والتوكيد القطعي . حتى يمكن — مع بعض التفاوت والتنوع — أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنوعات variations على هذه المقاصد leit-motifs الأساسية ، إن صع استخدام هذا التشبيه الموسيقي . ولقد أحصى فلهلم دلتاي Wilhelm Dil they أنماطاً لتفكير فحصرها في ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات في العالم Weltanschauungentypen وهي : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية) ، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس ، الرواقية ، اسپينوزا ، جيته ، شلنجر) ، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون ، أوغسطين ، كنْت ، فشته) .



القسم الثاني  
نظريّة المعرفة



## موضوع نظرية المعرفة

ونبدأ دراستنا لأمهات المسائل الفلسفية التي تدخل ضمن دائرة مدخل عام الفلسفة ، بنظرية المعرفة لأننا يجب أن نعرف أولاً كيف نعرف ، وما قيمة ما نعرف ، وإلى أي مدى يتسع نطاق معرفتنا . ويدخل في هذا الباب نقد المعرفة بأنواعها ، وخصوصاً المعرفة العلمية بوصفها من أهم أنواع المعرفة الإنسانية .

والكلمة الدالة على نظرية المعرفة واحدة لا اشتراك فيها ، وذلك في اللغتين الانجليزية ، والألمانية ، إذ يطلق عليها في الأولى theory of knowledge ، وفي الثانية Erkenntnistheorie . أما في اللغة الفرنسية فهناك – أو كان إلى عهد قريب – تفرقة بين ما يطلق عليه Théorie de la connaissance وما يطلق عليه épistémologie .

أ ) فكلمة épistémologie كانت تدل – ولا تزال عند بعض الكتاب – على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر تحديداً « فهي ليست دراسة المناهج العلمية ، التي هي موضوع علم مناهج البحث Méthodologie و يؤلف قسماً من المنطق . وليس أيضاً تأليفاً synthèse او استباقاً conjecturale للقوانين العلمية ( على طريقة الوضعيّة والتطورية ) . بل هي في جوهرها دراسة

نقدية للمبادئ والفرضيات والتاليات التي يختلف العلوم ، ابتعاد تحديد أيهما المنطقي ( لا النفسي ) ، وقيمتها ومداها الموضوعي . وهذا ينبغي أن نميزه *épistémologie* من نظرية المعرفة *théorie de la connaissance* ، وإن تكون الأولى مدخلاً للثانية وأدأة مساعدة لها لا غنى عنها — وهذا التمييز يقوم في أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية *posteriori* في مختلف العلوم والمواضيع أولى من دراستها في وحدة العقل »<sup>(١)</sup> .

ب ) أما كلمة *théorie de la connaissance* فتدل على « دراسة العلاقة بين الذات وال موضوع في فعل المعرفة . وصورتها الأقدم : إلى أي مدى ما يمثله الناس يشبه ما هو موجود ، مستقلاً عن هذا الامتثال ؟ — وفي صورتها الحديثة : لما كانت الذات المعرفة ، بما هي كذلك ، لها طبيعة معينة ، فيما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وماذا تأتي به في الامتثال ؟ لكن هذه الصورة الثانية للمسألة هي الأخرى تفضي — مثل الأولى — إلى تحديد قيمة العلم والامتثال : « يطلق اللفظ *théorie de la connaissance* على مجموع التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها » ( أبل ريه : « دروس في علم النفس والفلسفة » ط ٢ ص ٩٣٤ ) .

وهذا اللفظ لم يوجد في فرنسا ، ويبدو أنه كان نادراً ، حتى في ألمانيا ، إلى منتصف القرن التاسع عشر . ورينهولد ، الذي ينسب إليه أول استعمال له ، يستخدم التعبيرين : *Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* ( كما في عنوان أحد كتبه ، ط ١ سنة ١٧٨٩ ) *Wissenschaft des gesammten Erkenntnisvermögens* ( في كتابه : « أساس العلم الفلسفي » سنة ١٧٩١ ، ص ٧١ ) . ويرى بنو اردمون *Benno Erdmann* — الذي يورد شاهداً من برنامج تدريس شوبنهاور لسنة ١٨٢١ — ١٨٢٢ ، أن الفضل في انتشار هذا اللفظ يرجع إلى الرسالة التي كتبها أدورد اتسلىر بعنوان

(١) لالاند : « مصطلحات الفلسفة » تحت الكلمة *épistémologie* .

Ueber Aufgabe und Bedeutung der Erkentisttheorie (محاضرة افتتاحية سنة ١٨٦٢) ؛ ويشير اردمان إلى اختلاف المعاني التي يدل عليها الفظ (Logik, 2. A., 19-20)<sup>(١)</sup>

لكن تحت تأثير الكلمة الانجليزية ، وبالعودة إلى الأصل الاشتقاقي أحيانا (epistémé معرفة + علم logos) صارت كلمة epistémologie الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام ، وليس على فلسفة العلوم وحدها ؛ وإن أصر بعض الكتاب الفرنسيين على المحافظة على تلك التفرقة .

على أن ثم خلطا آخر في اصطلاحات الفلسفة الفرنسية بين الـ epistémologie وبين تاريخ العلوم : « فنحن هنا في الواقع يلزمه اسمين مختلفين لنفس البحث العقلي ، أو لعلمين سابقين على النظرية deux disciplines pré-théoriques ابتداءً منهما يكون البحث العقلي تاريجيا . فالتاريخ الإپستمولوجي ، والإپستمولوجيا التاريجية : هذان التعبيران يميلان من الآن فصاعداً إلى تمثيل عملية معرفة واحدة »<sup>(٢)</sup> .

- ٢ -

### نقد المعرفة العلمية

والاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة لأنطباقها على الواقع . فهل المعرفة العلمية تتطابق مع الواقع ، أو أن للعقل الإنساني دوراً كبيراً في تكوينها ؟

يقول اينشتين وانفلد : « ليسَ الْعِلْمُ مَجْمُوعَةً مِنَ الْقَوَانِينِ ، ، وَ ثَبَّتَ

(١) لالند : « مصطلحات الفلسفة » ، تحت المادة .

E. Balibar & P. Masherey : artic. « épistémologie », in Encyclopaedia Universalis, t. 6. Paris, 1970. (٢)

بالواقع غير المترابطة فيما بينها . إنه من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكار وتصورات اخترعت بحرية . والنظريات الفزيائية تحاول أن تكون صورة عن الواقع تربطها بالعالم الفسيح للانطباعات الحسية . وهكذا فإن أبنينا العقلية لا تبرر إلا إذا كونت نظرياتنا هذه الرابطة وعلى نحو معين .

ولقد شاهدنا حقائق جديدة خلقها تقدم الفزياء . لكن في وسعنا أن نصعد بسلسلة نشاطنا الخلاقي إلى ما بعد نقطة ابتداء الفزياء . فمن بين التصورات الأكثر أولية فكرة الموضوع *objet* . فتصور شجرة أو فرس أو جسم مادي أيّاً كان — كلها مخلوقات تستند إلى التجربة ، وإن كانت الانطباعات التي تنشأ عنها هذه التصورات أولية بالمقارنة مع عالم الظواهر الفزيائية . والقط الذي يعاكس الفأر يخلق لنفسه ، بواسطة الفكر ، حقيقة أولية . وكون الفأر يتصرف دائماً بنفس الطريقة تجاه أي فار يلقاه — يدل على أنه يكون تصورات ونظريات ترشده خلال عالمه الخاص من الانطباعات الحسية .

و « ثلاثة شجرات » أمر مختلف عن « شجرين » . وكذلك تختلف « الشجرتان » عن « الحجرين » . وتصورات الأعداد البعثة ٢ ، ٣ ، ٤ ... ، مستخلصة من الموضوعات التي ولدتها ، هي مخلوقات للعقل المفكر ، تصف حقيقة عالمنا .

والشعور الذاتي بالزمان يمكننا من تنظيم انطباعاتنا ، وتقرير أن حادثاً يسبق آخر . لكن ربط كل آن زماني بعده ، وذلك باستعمال الساعة ، والنظر إلى الزمان على أنه متصل ذو يُعد واحد — هذا اختراع . والأمر كذلك بالنسبة إلى تصورات الهندسة الإقليدية وغير الإقليدية وتصورنا للمكان على أنه متصل ذو أبعاد ثلاثة .

ولقد بدأت الفزياء حقاً باختراع الكتلة ، والقوة ونظام القصور الذاتي . وكل هذه التصورات ابداعات حرة ، وقد أدت إلى صياغة وجهة النظر الميكانيكية . وبالنسبة إلى الفزيائي في بداية القرن التاسع عشر ، كانت حقيقة

علمنا الخارجي مؤلفة من جزئيات *particules* وقوى بسيطة تفعل فيما بين بعضها وبعض ولا تتوقف إلا على المسافة . وسعى إلى أن يحافظ – إلى أطول مدة ممكنة – الإيمان بأنه سيفلح في تفسير كل أحداث الطبيعة بواسطة هذه التصورات الأساسية للواقع . والصعوبات المتعلقة بالحراف الإبرة المغفطة وتلك المتصلة بتركيب الأثير – قد دعتنا إلى خلق واقع أكثر دقة . وظهر اكتشاف المجال الكهربائي ، وهو اكتشاف مهم . وكان لا بد من خيال علمي جسور كيما تتحقق تماماً أنه ليس سلوك الأجسام ، بل سلوك شيء فيما بينها ، أعني المجال *champ* ، هو الذي يمكن أن يكون جوهرياً لتنظيم الأحداث وفهمها .

والتطورات التالية قد دمرت التصورات القديمة وخلقت مكانها أخرى جديدة . فاطرحت نظرية النسبية الزمان المطلق ونظام إحداثيات القصور الذاتي . ولم تعدخلفية الأحداث كلها هي الزمان ذو البعد الواحد والمكان ذو الأبعاد الثلاثة ، بل متصل الزمان المكان ذي الأربعه أبعاد – وهذا اختراع حرج جديد ، يحمل معه خصائص جديدة للتتحول . ولم يُعد نظام إحداثيات القصور الذاتي ضرورياً : لأن أي نظام إحداثيات يمكنه أن يصلح لوصف الأحداث في الطبيعة .

ونظرية الكمام *quanta* قد خلقت ، بدورها ، أشكالاً جديدة وجوهرية الواقعنا . فحل الانفصال مكان الاتصال . وبدلًا من القوانين التي تحكم الأفراد ، ظهرت قوانين الاحتمال .

ذلك أن الحقيقة الواقعية التي خلقتها الفزياء الحديثة بعيدة كل البعد عن الحقيقة الواقعية التي قال بها العلم في مستهل نشأته . لكن هدف كل نظرية فيزيائية بقي كما هو .

وبفضل النظريات الفزيائية نسعى إلى العثور على طريقنا خلال تيه الواقع الملاحظة ، وإلى تنظيم وفهم عالم انطباعاتنا الحسية . ونود أن تتبع الواقع

الملحوظة تصورنا للواقع اتباعاً منطقياً . وبدون الاعتقاد بأن من الممكن إدراك الواقع بتركيباتها النظرية ، وبدون الاعتقاد في الانسجام الباطن لعلمنا ، فلا يمكن أن يكون هناك علم . وهذا الاعتقاد هو – وسيظل دائماً – الدافع الأساسي لكل خلقت علمي . ومن خلال كل مجهوداتنا ، وفي كل نضال درامي بين التصورات القديمة والتصورات الجديدة ، نتعرّف التزوع الدائم إلى الفهم ، والاعتقاد الراسخ دائماً في انسجام عالمنا ، وهو ما يتّأيد دائماً بالصعوبات التي تقف عرّة أمام الفهم .

#### والخلاصة :

إن التنوع الثرى للواقع في العالم الذي يرغمنا على اختراع تصورات فزيائية جديدة . إن للمادة تركيباً حبيبياً *granulaire* ؛ إنها مؤلفة من جزيئات أولية ، هي الكمام *quanta* الأولية للمادة . وهكذا فإن الشحنة الكهربية لها تركيب حبيبي ، والأمر كذلك بالنسبة إلى الطاقة ، وهذا أمر بالغ الأهمية من وجاهة نظرية الكيمام *quanta* . والضوئيات *photons* هي كمام الطاقة التي يتّألف منها النور » .

ويقول المؤلفان في موضع آخر من الكتاب<sup>(١)</sup> :

« إن التصورات الفزيائي مخلوقات حرة للعقل الإنساني ، وليس كما قد يظن ، محددة فقط بالعالم الخارجي . وفي سعينا لفهم العالم ، نحن نُشّبه – بعض الشبه – ذلك الإنسان الذي يحاول فهم جهاز ساعة مغلقة . إنه يرى وجه الساعة والعقارب وهي تتحرك ، ويسمع دقات الساعة ، لكن ليس عنده أية وسيلة لفتح غطائها . فإن كان ذكيّاً ، فيمكّنه أن يتصور الجهاز المسؤول عن كل ما يلاحظه ، لكنه لن يتأكّد أبداً أن ما يتتصور هو التصور الوحيد القادر على تفسير ما يلاحظه . ولن يكون قادرآً أبداً على مقارنته صورتها بالجهاز الحقيقي ،

Albert Einstein et Léopold Infeld : L'évolution des idées en physique. Paris, (1) Flammarion éditeur.

ولا يمكن أيضاً أن يتمثل إمكان هذه المقارنة أو معناها . لكن الباحث يعتقد بيقين أنه كلما نمت معارفه ، صارت صورة الواقع أشد بساطة ويفسر ميادين أكثر اتساعاً لانطباعاته الحسية . ويمكن أيضاً أن يعتقد في وجود حد مثالي للمعرفة يمكن العقل الإنساني أن يبلغه . ويمكننا أن نسمّي هذا الحد المثالي باسم الحقيقة الموضوعية » .

وقد بيّن العلماء الفرنسيون ذوي النزعة الفلسفية في القرن الماضي والثالث الأول من هذا القرن ما للعقل من دور كبير في تكوين الواقع والقوانين والنظريات العلمية ، وطاموا من دعاوى القائلين بأن العلم مطابقة للعالم الخارجي ، وأثبتوا أن المعرفة العلمية يرجع أغلبها إلى ابتكار عقلنا ، لا إلى معطيات العالم الخارجي كما يزعم الحسينون والتجريبيون والوضعيون السذج .



وتناول الآن آراء أهم هؤلاء في هذا الباب :

١ - ونبأ بكلود برنار ( ١٨١٣ - ١٨٧٨ ) العالم الفسيولوجي العظيم الذي جاء في كتابه « المدخل إلى الطب التجريبي » ( سنة ١٨٦٥ ) بنقد للمعرفة العلمية خلاصته أن العلم يقوم على الفرض ، إذ الفرض هو نقطة ابتداء البحث العلمي . يقول كلود برنار : « ينبغي بالضرورة أن تقوم بالتجريب ، مع وجود فكرة متكاملة من قبل . وعقلُ صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالاً ، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه ، وفقاً لمختلف الفروض التي ترد عليه » <sup>(١)</sup> .

والفرض هي التي تدفع بالعلم إلى الأمام ، وتعين في اكتشاف وقائع جديدة ما كنا نتباهى إليها بدونها . وليلدّل على الدور الفعّال الذي للعقل بإزاء الحواس والطبيعة يسوق مثال سلوك فرانسوا هوبير Huber ( ١٧٥٠ - ١٨٣١ ) :

---

\* سبقت في عرضنا لآرائهم على ما ورد في كتاب بترو بـ « الفلسفة المعاصرة في فرنسا » الذي ترجمناه ونشرناه ١٩٦٤ .

Claude Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 40. (1)

« إن هذا العالم الفزيائي العظيم ، على الرغم من أنه كان أعمى ، فإنه ترك لنا تجرب رائعة كان يتصورها ثم يطلب من خادمه أن يجرّبها . ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية . فكان هوبر إذن العقل الموجة الذي يقيم التجربة . لكنه كان مضطراً إلى استعارة حواس غيره . وكان الخادم يمثل الحواس . السلبية التي تطبع العقل لتحقيق التجربة المقاومة من أجل فكرة سبق تكوينها<sup>(١)</sup> بل يذهب إلى حد القول بأنه « ينبغي أن نطلق العنان للخيال ، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع ، واليها ترجع كل مبادرة<sup>(٢)</sup> ». « والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور أنها ينبغي أن تحدث على نحو معين . ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عياناً أو شعوراً بقوانين الطبيعة ، لكننا لا نعرف شكلها ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك<sup>(٣)</sup> .

٢ - وأهم من كلود برثار في هذا المجال ، مجال نقد المعرفة العلمية ، هنري پونكاري (١٨٥٤ - ١٩١٢) . فله في هذا الباب ثلاثة كتب باللغة الأهمية هي : « العلم والفرض » (١٩٠٢) ؛ « قيمة العلم » (١٩٠٥) ؛ « العلم والمنهج » (١٩٠٩) .

يقول پونكاري في كتاب « العلم والفرض » (الفصل التاسع) إن التجربة هي الينبوع الوحيد للحقيقة – هذا أمر لا يجادل فيه أحد . لكن من التجارب ما هي جيدة ، ومنها ما هي ردية . والتجارب الرديئة مهما تكاثر مقدارها ، لا تفيد ؛ وتكتفي تجربة واحدة يقوم بها عالم ممتاز مثل باستير ليقضي عليها جميعاً . فما هي إذن التجربة الجيدة ؟

« إنها تلك التي تعرفنا بشيء آخر غير مجرد واقعة منعزلة ؛ إنها هي التي

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

تمكّننا من التنبؤ ، أي تلك التي تمكّننا من التعميم . لأنّه بدون التعميم ، فالتنبؤ مستحيل . والظروف التي قمنا فيها بالتجربة لن تتكرر أبداً كلها في وقت واحد . فالواقعة الملاحظة لن تعود من جديد أبداً ، والأمر الوحيد الذي يمكن توكيده هو أنه في ظروف مماثلة *analogues* تحدث واقعة مماثلة . فللتنبؤ لا بد على الأقل من الإهابة بقياس النظير *analogie* ، أي لا بد من التعميم . ومهما يكن المرء متحفظاً ، فلا بد له من أن يُدْخِل شيئاً من عنده *interpole* ؛ إذ التجربة لا تعطينا غير عدد معين من النقاط المنعزلة فلا بد من ربطها برابط متصل ؛ وهذا تعميم حقاً . بل نحن نفعل أكثر من هذا : فإن المنهي الذي نرسمه يمر بين النقط الملاحظة وبالقرب من هذه النقط ؛ ولا يمر بهذه النقط نفسها . وهكذا نحن لا نكتفي بتعميم التجربة ، بل نحن نصحّحها ؛ والغزياني الذي يودّ أن يتمتعن من هذه التصحيحات وأن يقتصر حقاً على التجربة البحتة تماماً سيضطر إلى صياغة قوانين غريبة حقاً .

فالواقعة المجردة *faits tout nus* لا تكفي إذن ؛ ولهذا لا بد لنا من العلم المرتب أو المنظم .

وكثيراً ما يقال : يجب أن نجرب دون فكرة سابقة . وهذا غير ممكن ؛ لأنّ هذا سيجعل كل تجربة عقيمةً ، ولو حاولناه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . فكل واحدٍ منّا يحمل في نفسه تصوره للعالم ، هذا التصور الذي لا يستطيع التخلص منه بسهولة . فمثلاً لا بد لنا من استعمال اللغة ، ولغتنا مصنوعة من أفكار سابقة *idées préconçues* ولا يمكن أن تكون إلا كذلك . بيد أنها أفكار سابقة غير مشعور بها ، وهي أخطر ألف مرة من تلك المشكور بها<sup>(1)</sup> .

إن العالم يجب عليه أن يرتّب ؛ وهو يصنع العلم بالواقعة ، كما نبني البيت بالأحجار . لكن تكديس الواقع لا يعدّ علمًا ، كما أن تكديس الأحجار لا

---

Henri Poincaré : *La science et l'hypothèse*, p. 158-159. Paris, Flammarion, (1) 1968.

يكون بناءً . والمهم هو ترتيب الواقع وتنظيمها ، وهو أمر ليس في الواقع نفسها ، بل في عقل العالم .

وكما قلنا ، لا بد من التعميم من الظواهر أو الواقع المشاهدة إلى كل ما يناظرها .

« وكل تعميم هو فرض *hypothèse* ؛ فللفرض إذن دور ضروري لم يجادل فيه أحد . ولكن يجب دائماً - وبواسع ما يمكن وبأوسع ما يمكن - أن يُخضع هذا الفرض (النعمان) للتحقيق . ومن الواضح أنه إذا لم يفلح في هذا الامتحان ، فلا بد من اطرافه دون تأسف » ( الكتاب نفسه ، ص ١٩٦٥ ، باريس سنة ١٦٨ ) .

ونحن ، في العلم الطبيعي ، لا نعرف غير الإضافات *relations* ، ولا نعرف الموضوعات ؛ ولهذا فإن العلم علم بالتركيب *structures* لا بالكيفيات *qualités* . ولما كنا لا نعرف إلا العلاقات أو الإضافات ، فإننا لا نعرف الحقيقة الواقعية *réalité* ، وإنما نعرف الظواهر *phénomènes* فقط . وإذا تجاوزنا الظواهر ، كوننا صوراً عن الأشياء ليست لها في الحقيقة غير معنى ميتافيزيقي ( راجع الكتاب نفسه ص ١٦٨ ، ١٧٠ ) .

وفي كتاب « قيمة العلم » يزيد الأمر وضوحاً فيقول : « إن القانون يصدر عن التجربة ، لكنه لا يصدر عنها مباشرةً . فالتجربة فردية ، والقانون المستخلص منها عام . والتجربة ليست إلا تقريرية ، والقانون مُحدَّد بدقة ، أو هو يزعم لنفسه ذلك . والتجربة تم في ظروف شديدة التعقيد دائماً . وصيغة القانون تستبعد هذه التعقيدات ، وهذا هو ما يسمى باسم « تصحيح الأخطاء المنتظمة ». وبالجملة فإنه ينبغي التعميم من أجل استخلاص القانون من التجربة ، وتلك ضرورة تفرض نفسها على أشد الملاحظين احتياطاً » (١) .

والعلم سيكون دائمًا علمنا نحن ، غير إنه وإن كان نسبياً إلى الإنسان ، فهو ليس نسبياً إلى الفرد ، ولا إلى عالم بالذات ، أو هواه ، إنه ليس عملاً مصطنعاً ، بل هو الناتج الطبيعي لتفاهم . فمثلاً خاصية المكان ، وهي أنه ذو ثلاثة أبعاد ، ليست إلا خاصية باطنة للعقل الإنساني ، إن صحة هذا التعبير . ويكتفي أن نتفق على بعض هذه الارتباطات ، أعني هذا التداعي بين المعانٍ ، لكي نحصل على لوحة توزيع مختلفة . وهذا يمكن أن يكتفي لكي يحصل المكان على بعدي رابع <sup>(1)</sup> . إننا اخترنا المكان الأيسر ، والتجربة هي التي أرشدت اختيارنا .

ويرى بونكاريه أن المباديء *principes* اصطلاحات وتعريفات مستوررة ، لكنها مشتقة من القوانين التجريبية ؛ وهذه القوانين تتوضع بمثابة مباديء يعزّو إليها عقلنا قيمة مطلقة .

والعالم لا يخلق الواقعية العلمية خلقاً حراً ، لأن الواقعية الغليظة هي التي تفرض عليه الواقعية العلمية . إن العالم لا يخلق الواقعية العلمية من العدم ، لأنّه يصنعها من الواقعية الغليظة *le fait brut* ، وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية . وكل ما يخلقـه العالم في واقعه هو اللغة التي يعبر بها عنها . —

والاحتمال *probabilité* يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية . واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم . ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين : الحالة التي بدأت منها ، والقانون الذي تبعاً له تغير حالتها . لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون ، دون أن نعرف الحالة المبدئية ، ولا مفر حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال . وثم أحوال أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة المبدئية ، بل وأيضاً القوانين . ثم إن الظروف من التعقيد والتتشابك بحيث يكتفي أن يخفى عنا عامل صغير ، لكي نخفق في تحديد الناتج . وقد يحدث أن يكون لسبب صغير جداً يندّ عنا إدراكه نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتبينها .

والظواهر تخضع لقوانين الصدقة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لإحداث فروق كبيرة في النتائج . وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ . وأكبر صدقة هي ميلاد رجل عظيم ، فالصدقة وحدتها التقت خليتان تناسليتان مختلفتا الجنس ( ذكر وأنثى ) كانت كل منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستمرة التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبرية . وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاختصار ، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون ، فيتغير بذلك مصير القارة الأوربية<sup>(١)</sup> .

٣ - واهم بيير دوهم Pierre Duhem ( ١٨٦١ - ١٩١٦ ) ، الفزيائي الفرنسي ومؤرخ العلوم الكبير - بيان حدود العلم ، وبخاصة في الفزياء ، وذلك في كتاب بعنوان : «النظرية الفزيائية : موضوعها وتركيبها» ( ١٩٠٦ ) يقول دوهم : «إن النظرية الفزيائية ليست تفسيراً . إنها نظامٌ من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ ؛ وهدف إلى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو ممكن<sup>(٢)</sup> » .

والفيزياء في تغير مستمر ، ولا يمكن التحدث في الفيزياء عن دقة رياضية ؛ ذلك أن الفيزيائي يعمل بفرض ، والفرض الفيزيائي ليس حقيقة لا نزاع فيها . والنظرية الصحيحة ليست هي تلك التي تفسر الظواهر تفسيراً مطابقاً للواقع ، بل هي النظرية التي تمثل - على نحو مرضي - مجموعة من القوانين التجريبية . إن في النظرية الفزيائية أربع عمليات أساسية ، وهي : ١ - تعريف المقادير الفزيائية وقياسها ؛ ٢ - اختبار الفروض ؛ ٣ - التمو الرياضي للنظرية ؛ ٤ - مقارنة النظرية بالتجربة . والعيار الوحيد لصحة النظرية الفزيائية هو اتفاقها مع التجربة . والنظرية تصنف القوانين التجريبية . « والباقي الخصب في المذاهب الفزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت إلى تصنيف عدد كبير من

H. Poincaré : *Science et méthode*, p. 95.

(١)

P. Duhem : *La théorie physique : son objet et sa structure*, p. 26. Paris, 1906.

(٢)

القوانين تصنيفًا طبيعياً باستنبطها كلها من بقعة مبادئه ؛ والعمق الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادئ ابتعاد ربطها بأفراض تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستتر وراء المظاهر المحسوسة<sup>(١)</sup> .

« والتجربة في الفزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الواقع ، بل هي أيضًا ترجمة هذه الواقع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفزيائية<sup>(٢)</sup> ». « والتجربة في الفزياء ملاحظة دقيقة لمجموعة من الظواهر ، مصحوبة بتفسير هذه الظواهر . وهذا التفسير يستبدل بالمعطيات العينية المتحصلة عن طريق الملاحظة — الامثلات المجردة الرمزية التي تناظرها ، بفضل نظريات يُقرّ بها الملاحظ<sup>(٣)</sup> » .

كذلك الحال في القانون الفزيائي : إنه ليس نسخة طبق الأصل من الواقع المعطى ، بل هو بالأحرى من خلق العقل . « والقانون في الفزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويُقر بمجموع من النظريات » (ص ٢٧٤) . ويضرب لذلك مثلاً بقانون ماريوت الذي يقول إنه في درجة حرارة واحدة فإن الأجسام التي تشغلها نفس الكتلة من الغاز تناسب تناسباً عكسياً مع الضغوط الواقعية عليها . « فالحدود التي تدخلها ، ومعانى الكتلة والحرارة والضغط هي الأخرى أنكار مجردة فقط ، بل هي أكثر من هذا رمزية ؛ والرموز التي تكونها لا تتحذّل معنى إلا بفضل النظريات الفزيائية » (ص ٢٧١) .

والقانون الفزيائي دائمًا رمزي . والرمز هو في حقيقة الأمر غير صحيح ، ولا باطل ؛ إنما يتفاوت في جودة الإختيار للتعبير عن الواقع الذي يمثله . إنه يصور هذا الواقع على نحوٍ متفاوت في الدقة ، متفاوت في التفصيل . « إن

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٨ .

القانون الفزيائي دائمًا موقت ، لا لأنه يجب أن نفهم من هذا أن القانون الفزيائي صادق مدةً ما ، باطلٌ بعد ذلك ، لأنَّه ليس في لحظة من اللحظات صادق ولا كاذب ؛ إنما هو موقت ، لأنَّه يمثل الواقع الذي ينطبق عليها بتقريرٍ يرى الفزيائيون أنه الآن كافٍ ، لكنه سيصبح غير مقنع لهم ذات يوم «<sup>(١)</sup>».

ويبيِّن دوهم أن الواقع المشاهدة في المعلم ليست هي وقائع الطبيعة ، فيبين هذه وتلك تدخلت إطارات العقل الإنساني . وظل الذات الإنسانية يلقي دائمًا على ملاحظات الظواهر ، ولهذا لا تعود الظواهر كما هي في الطبيعة ، بل كما تدرك من خلال العقل الإنساني .

وأي قانون ناجم عن التجربة هو تقريري ، وهو وبالتالي قابل لما لا نهاية له من الترجمات الرمزية المتمايزة ، وينبغي على الفزيائي أن يختار ، من بين هذه الترجمات كلها ، تلك التي تزود النظرية بفرضٍ خصب<sup>(٢)</sup> .

٤ - ويواصل نقد العلم في نفس الاتجاه أميل مايرسون Emile Meyerson (١٨٥٩ - ١٩٣٣) ولكنَّه يقيِّم نقدَه على أساس أن العالم في وضعه للعلم ، يعتمد دائمًا على مبدئين : مبدأ الهوية identité ومبدأ العلية. يقول مايرسون عن مبدأ الهوية : « الهوية هي الاطار الأبدى لعقلنا . ولهذا لا نملك إلا أن نجدَها في كل ما يخلقه العقل ... والعلم حافل بها<sup>(٣)</sup> ». وكل تفسير علمي هو عبارة عن ادراك الهوية بين المقدم وال التالي . وهذا بعينه هو مبدأ العلية العلمية ، ولهذا ترجع العلية إلى الهوية . ونحن في المعرفة العلمية نسعى إلى رد المتعدد إلى الواحد الهُوي identique . والاتجاه العام لتقدم العلم يجعل السيادة لما هو في حال هوية على ما هو مختلف .

(١) الكتاب نفسه ، ص ٢٨١ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٣٢٨ .

(٣)

وفي البحث العلمي ، لا يعتقد العقل أنه فهم حقاً إلا إذا توصل إلى استخلاص هويات وثباتات في الواقع التحرك للعالم الفزيائي . وهذا يفسّر إلى حد ما تركيب النظريات الفزيائية ، إذ تسعى إلى تجميع أصناف الظواهر بواسطة شبكة من المساويات *égalités* والمعادلات ، وإلى استبعاد الاختلاف والتغيير الحقيقي ، وإلى بيان أن التالي كان متضمناً في المقدّم .

لكن إذا كان المثل الأعلى للعقل هو انتصاص كل تنوع كيفي وكل تغير في العالم الفزيائي — انتصاصه في هوية وثبات مطلقين ، فإن سعي العقل سيكون وهماً . لكننا ونحن نسعى للعثور على هويات ، كثيراً ما نصطدم بما لا يقبل الردّ إلى الهوية ، أي بعناصر « لا معقوله » تقاوم سعينا إلى العثور على الهوية باستمرار .

٥ — ويأخذ أدوار لو روا *Edouard Le Roy* [١٨٧٠ — ١٩٥٤] في نقد الواقع والقوانين والنظريات العلمية :

أ) أما بالنسبة إلى الواقع ، فهو يقول إنها « اقتطعها العقل من المادة المُلائمة للمُعْطَى ، بنفس الجهاز الذي استخدمه الإدراك العام ، لكن بقصد آخر : هو التمهيد لتقرير قول مُحْكِم <sup>(١)</sup> » ويقول أيضاً : « إن كل واقعة هي نتيجة تعاون بين الطبيعة وبيننا ، وكل واقعة رمز على وجهة نظر أخذت للنظر في الواقع . وتوجد في الواقع بقية مستسّرة من الموضوعية ، لكن « نفس المُعْطَى الواحد المتصل هو الأساس في كل الواقع ؛ والعلم ، وهو مشغول » فقط بالتقدير المميز لوجهة نظره ، لا ينظر في هذه المادة ، واستخلاصها هو عمل النقد الفلسفـي <sup>(٢)</sup> وهذا يقرر لوروا بكل صراحة بأن « الواقع العلمـية

*Ed. Le Roy : « La science et la philosophie », in RMM, année 1899, p. 517.* (١)

(٢) المقال المذكور ، ص ٥١٨ .

إنما يضعها حقاً العالمُ الذي يشهدها ؛ وهيئات أن تكون مفروضةً عليه من الخارج<sup>(١)</sup> .

ب) وقوانين الطبيعة إنما هي نتاجٌ تقطيع وتفتيت للمادة . ويحمل لوروا على القول بضرورة القوانين الطبيعية وبالخبرية العلمية ، فيقول : « إن كل قانون لا يمكن أن يُعلَّم أنه عنصرٌ مستخرج من الأشياء ، بل يظهر أنه من تركيب العقل . وهو رمزٌ ونتاجٌ لاستعدادنا لتبديل الروايات التي منها نظرُ إلى الثبات في العالم » .<sup>(٢)</sup> والقوانين نتاج لعمليات منطقية تكشف عنها أكثر ما تكشف عن الطبيعة . والقانون العلمي ليس مستخلصاً من الواقع ، بل تركيب رمزيٍ يشيد ببنسبة الواقع : إنه درجة ثانية من تعديل الواقع ، أي جعله عقلياً . ويراد بالقوانين أن تحمل الواقع بوصفها معطيات مقدمة إلى التأمل اللاحق . وكما أن الواقعية كانت في لغة العقل مجازاً للمعطى ، فكذلك في هذه اللغة القانون صيغة مجازية للواقع .

ج) وكذلك الحال في النظريات : « إن دور النظرية ليس استباق المجهول ، اللهم إلا عرضاً ، بل هو ، قبل كل شيء ، إيجاد اسكييم عام للامتنال يمكن تكييفه مع نوع من القوانين . ونسبة النظرية إلى القانون كنسبة القانون إلى الواقعة : نمطٌ مؤلَّدٌ وصورة رمزية<sup>(٣)</sup> . والنظريات ، في مبدئها الجوهري وفكيرها الأساسية ، هي بطبيعتها غير قابلة للتحقيق ، وتفلت جذرياً من التجربة ، وتتجاوز بطريقة مطلقة : التجريبية ، ولا يمكن أبداً إخضاعها لضوابط الملاحظة . إنها في الواقع تخريفات لرموز ، وتبعداً لذلك يمكن تعديلها إلى غير نهاية . والنظريات موقته . والفرض تستمد قيمتها الجدية من خصوبتها والمدف من العلم التجاري هو إذن التعديل التدريجي للواقع .

والعلم يقوم في الانتقال من الإدراك الغليظ إلى العقل الصريح عن طريق

(١) المقال المذكور ، ص ٥١٨ .

(٢) المقال المذكور ، ص ٥٢٠ .

(٣) المقال المذكور من ٥٢٧ .

العيان *intuition* . « ووظيفة العلم هي أنْ ينظم الطبيعة وأنْ يخلق فيها — بتعليق مرتب بحسب مقتضيات القول — حقيقة عقلية قابلةً للممارسة تماماً ، ترغمها قوانين الأصل والتكون على أن تكون نسبية ومحكمة <sup>(١)</sup> . »

— ٣ —

### نقد الخبرية العلمية

وتقوم المعرفة العلمية على أساس مبدأ العلية بوصفه المبدأ الرئيسي في التفسير . ويقول هذا المبدأ « إن كل ما يحدث له علة ، ونفس العلل يتبع نفس المعلولات » . ويرتبط به مبدأ العلة الكافية الذي يقول إن لكل حادث علة تفسّر وجوده ، ولماذا وجد هكذا ولم يوجد على نحو آخر . ولما تبين أن مبدأ العلة الكافية يحوطه الغموض ، استبدل به فكرة القانون الذي يعبر عنه بلغة الرياضيات . ومن هنا كان مبدأ قانونية الطبيعة *Gesetzmässigkeit* ويقول إن أحداث الطبيعة تقع وفقاً لقوانين حتمية ، كليلة دقيقة . وهذا هو ما يسمى بمبدأ الحتمية أو الخبرية العلمية *déterminisme* . وارتبطت به فكرة إمكانية التنبؤ ، ما دامت الأحداث خاضعة لحقيقة دقيقة ، فيمكن وبالتالي التنبؤ بما سيحدث إذا عرفنا الأحوال القائمة في لحظة ما .

لكن مبدأ الحتمية ، وما يتبعه من آلية وإمكانية للتنبؤ العلمي — ما لبث أن هوجم . ومن أوائل من هاجموه في النصف الثاني من القرن الماضي أميل بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١) .

رأى بوترو أن الحرية ، لا الضرورة المطلقة ، هي أساس الوجود . وفي

---

(١) المقال المذكور ص ٥٦٢ ..

الطبيعة لا يوجد إلا درجات من الحرية . ولا يكفي وجود الممكن contingent لكي يتحقق الوجود حتماً . ولا يمكن أن تستنتج الوجود من الممكن ، كما تستنتاج نتيجة قياسي من مقدّماته . الواقع أغنی من الممكن . إن الممكن هو المادة التي صُنِعَ منها الوجود . لكن الوجود ، مردوداً هكذا إلى الممكن ، يبقى مثاليّاً حضراً ؛ وللحصول على الوجود الواقعي ، لا بد من الإقرار بعنصر جديد ... وهكذا ، ليس الممكن هو الذي يحتوي على الوجود ، بل الوجود هو الذي يحتوي على الممكن وأكثر منه : أعني تحقيق ضد أولى من ضد آخر ، والفعل بمعنى الكلمة . والوجود هو تركيب هذين الحدين ، وهذا التركيب لا يقبل الرد<sup>(١)</sup> . « والوجود المعطى فعلاً ليس إذن سلسلة ضرورية من الممكن : إنه شكلٌ ممكِن منه » ( الكتاب نفسه ص ١٩ ) . ولا يمكن أن نعد القانون القائل بأن : « كل ما يحدث هو معلوم ، ومعلوم مناسب مع علته » أو بأن « لا شيء يضيع ، ولا شيء يخلق » - لا يمكن أن نعد هذا القانون معطى مع الوجود نفسه ، لأن فكرة الاطراد uniformité والثبات غريب عن الوجود المعطى بوصفه كذلك ، وهو يتّألف جوهرياً من مجموعة من الظواهر المتغيرة المتّوّعة » . ( الكتاب نفسه ص ٢٠ ) . والعليّة هي رابطة ضرورة موضوعة قبلياً priori .

وقانون العليّة ، عند التحليل الدقيق ، تبيّن أنه حقيقة ناقصة ونسبة : والعالم ، منظوراً إليه في وحدة وجوده الحقيقي ، يمثل عدم تعينٍ جذرياً : وليس ثمة تكافؤ ، وعلاقة علية خالصّة بسيطة ، بين الإنسان والعناصر التي أوجّدتها ، بين الوجود النامي والوجود الذي هو في سبيل التكوين . « كل شيء إذن ممكِن تماماً » ( ص ٢٩ ) ، أي أنه ليس ضروريّاً ولا عرضياً ، بل هو حرّ : إنه تعبير عن شعور كُلّيّ ، وعقل كُلّيّ ، وقوة سرمدية خلاقة .

---

Emile Boutroux : De la contingence des lois de la nature, p. 15-16. 11e éd., (١) Paris, 1897; 1e éd., 187.

« إن القوانين هي المجرى الذي يمر في سلسلة الواقع : لقد شفته ، وإن كانت تبعه . وهكذا فإن الطابع الإلزامي لصيغ المنطق ، وإن كان مُبرراً عملياً ، ليس إلا مظهراً ». الواقع أن العلاقات المنطقية الموضوعية لا تسبق الأشياء ، بل تشتق منها . والبرهان البَعْدِي ، شأنه شأن التأمل القبلي ، يخلِّ إذن مكاناً لفكرة الإمكان الجذرية في إنتاج المشابهات والاختلافات التي منها تنجم الأجناس والأنواع في الطبيعة ، أعني في وجود التصور وقانونه .

ويسوق بوترو شواهد على عدم الختمية في الطبيعة وعدم التناوب بين العلة والمعلول . من ذلك أنه « توجد أحوالٌ » تكفي فيها تغييرات لا قيمة لها وغير مُدركة في ذاتها من أجل أن تُحدَّد نهائياً — بسلسلة من الحركات المضادة الآلية الحالصة — نتائج باللغة . ومثال ذلك : اختلال التوازن : فالحبة التي تسقط من منقار الطير على جبلٍ مغطى بالثلوج يمكن أن تحدث آميات ثلجية تماماً الأودية » (الكتاب نفسه ص ٦٠ - ٦١) .

والمادة لا تستطيع أن تفسر الحياة والتفكير . والانتقال من الخصائص الرياضية إلى الخصائص الفزيائية ، من المادة إلى الأجسام ، لا يمكن أن يعدَّ قبلياً مفروضاً على الأجسام . وتطبيق الرياضيات على الفزياء العينية لا يعطي أبداً غير نتائج تقريبية . « صحيح أن المرء يعتقد أنه لو عرفت كل الأحوال الآلية للظواهر الفزيائية ، لأمكن التنبؤ بهذه بتعيين مطلق . لكن الأمر هو أمر معرفة هل القول : « كل الأحوال » يستجيب لشيء واقعي : فلو وجد ، بالنسبة إلى الظواهر الفزيائية ، عدد محدودٌ من الأحوال الآلية المحددة تماماً التحديد ... هل يمكن أن تقرر أنه لا يندس في السلسلة الإرادية للعمل الآلية أقل إإنحراف ؟<sup>(١)</sup> ». « وهكذا لا يوجد تكافؤ كامل بين نظام الظواهر الفزيائية بالمعنى الحقيقي ، وبين نظام أحوالها الآلية ؛ وقانون الواحدة لا يتأثر متداولاً بقانون الأخرى . « والقوانين الفزيائية والكمياتية الأبسط والأعم تعبّر عن

(١) الكتاب نفسه ص ٦٧ - ٦٨ .

روابط بين أشياء لا متجانسة بحيث أنه من المستحيل أن نقول إن التالي يتناسب مع المقدم وينتزع عنه ، بهذه المثابة ، كما ينتزع المعلول عن العلة ... وليس ثم ، بالنسبة إلينا ، غير العلاقات المعطاة في التجربة والممكنته مثلها<sup>(١)</sup> .

والإمكان في عالم الحياة أظهر وأكبر . إذ القوانين الفزيائية والكميائية لا تكفي لتفسير الطواهر الفسيولوجية : « إن الكائن الحي يحتوي على عنصر جديد ، لا يمكن رده إلى خصائص فزيائية : السير نحو نظام ترتيبى ، الفردانية »، هذا بينما لا يوجد في العالم اللاعضوي أفراد ولا تفرد . والذرة ليست فرداً لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية ، أما الكائن الحي فخلق لنفسه فردية و يولد موجودات قادرـة هي نفسها على الفردية . والعالم الفزيائي لا يقدم لنا شيئاً شبيهاً بالخلية الحية .

وفي ميدان الحياة الإنسانية على وجه التخصيص نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غير مقبول إطلاقاً . وينكر بوترو رد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي ، كما يحارب نظرية توادي الطواهر النفسية والظواهر الفزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة . « والعالـم النفـسـاني ، منظوراً إلـيهـ في مـاهـيـتهـ الخاصة ، لا يمكن أن يـنظـرـ إلـيهـ عـلـىـ أنهـ بـطـانـةـ للـعـالـمـ الفـزـيـائـيـ ، إذـ حـيـنـذـ لاـ يمكنـ تـفـسـيرـ عـدـمـ التـنـاسـبـ الشـدـيدـ الـمـوـجـودـ ، منـ النـاحـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ ، بـيـنـ فعلـيـنـ بـذـلـاـ تـقـرـيـباـ لـفـسـ الـقـدـرـ مـنـ الطـاـقةـ، الفـزـيـائـيـ وـاستـهـلـكـاـ تـقـرـيـباـ لـفـسـ الـكـمـيـائـيـ مـنـ الـكـرـبـونـ » (الكتاب نفسه ، ص ١١٦) .

وثم نوعان من القوانين : النوع الأول قوانين وثيقة الصلة بالرابطة الرياضية ، وتتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات . والنوع الثاني أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الحالص البسيط . « الأولى تعـبر عن ضرورة دقة ، إن لم تكن مطلقة ، لكنها تظل مجرد عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلى للظواهر . والثانية تتعلق بالتفاصيل وبالعلاقات القائمة بين

(١) الكتاب نفسه ص ٧٤ .

المجموعات المركبة المنظمة : فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى ، لكن لما لم يكن لها أساس آخر غير التجربة وترتبط بين حدود لا متجانسة تماماً ، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة *nécessitantes* . والتبني الممكن لا يتضمن الضرورة ، لأن الأفعال الحرة يمكن أن تتضمنها . وهكذا نجد أن الضرورة والتحدد شيئاً متميّزان . وعلمنا لا يفلح في مزجهما في وحدة » ( الكتاب نفسه ص ١٤٠ ) .

والقوانين ليست ضرورية ؛ ومهمتها أن تحررنا وتمكننا من إضافة علمٍ<sup>أ</sup> نشيطٍ فعال إلى التأمل النظري الذي انحصر فيه الأوائل .

\* \* \*

وكلما تقدم البحث العلمي في العالم الذريّ وما تحت الذريّ اتضحت تخلخل مبدأ الختمية والجبرية .

وقد عرض أزمة الجبرية العلمية هذه لويس دي بروي ( ولد سنة ١٨٩٢ ) ، العالم الفيزيائي الفرنسي العظيم ، فقال : « إن الفزياء ، أعني علم المادة الخامدة ، بدت حتى الآن على أنها قلعة الجبرية ، حتى إن خصوم هذا الرأي بدأوا مستعدين لترك هذا الميدان لها نهائياً . ورغم ذلك فإن أحدث النظريات التي قال بها الفزيائيون — ربما ضد رغبتهم — لتفسير الواقع التجريبية تتجه — لا إلى التخلّي تماماً عن الجبرية في الفزياء ( ولقد قلتُ من قبل إن وجود هذا العلم نفسه لا يسمح بذلك ) — بل إلى عدم النظر إلى الجبرية على أنها محكمة وكلية ، وإلى فرض حدود عليها . فلماذا ، وكيف حدث هذا التطور غير المنظر للتفكير العلمي ، هذا هو ما أودّ الآن تفسيره هنا . »

إن إطار إدراكنا هو المكان ذو الثلاثة أبعاد ؛ ولدينا ميل إلى الإقرار بأن كل الطبيعة الفزيائية يجب أن يكون في الإمكان امتناعها في هذا الإطار بالدقّة . لكن إدراكنا ليس ثابتة ؛ إنها تتعدّل بمرور الزمان . والميل الطبيعي لدى أولئك الذين سعوا إلى بناء نظريات فزيائية كان هو اعتبار العالم مؤلفاً من

عناصر لها في كل لحظة ترتيب معين في المكان ، وهذا الترتيب يتغير بمرور الزمان ، لأن العالم الفزيائي يتحول . وحالة الكون المادي في لحظة معلومة سيتحدد تماماً بتوزيع هذه العناصر ، أعني بنوع من التشكيل ، أو الشكل كما كان سيقال في القرن السابع عشر ؛ وحينئذ سيتناسب تطور العالم المادي مع التغيرات المتواصلة لهذا التشكيل . وهذا فإن ديكارت ، حين أراد أن يرسم مقدماً برنامجه العلم الحديث طالب بالسعى لتفسير الواقع الفزيائي « بواسطة الأشكال والحركات ». ومثل هذا التصور سيكون على اتفاق تام مع مبدأ الجبرية لو كانت معرفة وضع وسرعة عناصر العالم الفزيائي في لحظة معينة - كافية لتحديد كل الحركات اللاحقة تحديداً كاملاً ...

فإذا وضعنا أنفسنا في حال عالم فزياء قبل ثلاثين سنة ، فإننا نجد أن المادة عنده ترجع إلى مجموعة من البروتونات protons والكهربايت electrons . والمشكلة الرئيسية ، بل المشكلة الوحيدة تقريباً ، هي في معرفة ما هي قوانين الحركة التي ينبغي تطبيقها على هذه الجسيمات corpuscles . لقد كان طبيعياً أن تتخذ قوانين حركة الجسيمات قوانين ميكانيكانيות الكلاسيكية . ذلك أن هذه الميكانيكا تحققت صحتها على نحو رائع في دراسة حركة النجوم ودراسة حركة الأجسام المادية التي تحيط بنا على سطح الأرض ؛ فبدا من البالغ إذن تطبيقها - بالاستكمال - على العناصر النهائية التي بدا أن المادة تتالف منها . ومن بين الخصائص الجوهرية لميكانيكيات مطبقةً على الجسيمات ، هو أنها تتطابق مع الجبرية . وفي التصور الكلاسيكي ، الجسيم هو مجرد نقطة مادية ذات أبعاد يمكن التغاضي عنها : وفي كل لحظة له في المكان موضع محدد تماماً ، وخلال الزمان يرسم منحنياً معيناً ، هو مساره ومعادلات الميكانيكا الكلاسيكية تمكناً ، إذا ما عرف موضع وسرعة الجسيم في لحظة معلومة ، من التنبؤ بدقة بكل الحركة التالية التي يتحرّكها الجسيم . ولو كانت الميكانيكا الكلاسيكية قابلةً للتطبيق فعلاً على جسيمات المادة ، ولو استطعنا أن نعرف بالدقة في لحظة معينة أوضاع وسرعات كل الجسيمات التي

مجموعها الهائل يؤلف العالم المادي ، فإن التطور الم قبل لهذا العالم المادي سيتحدد على نحوٍ لا مفرّ منه ، والمثل الأعلى الذي وصفه لابلاس Laplace في العبارة التي أوردناها من قبل<sup>(١)</sup> سيتحقق ، على الأقل من حيث المبدأ . لكنني يجب علىَّ أن ألحّ ها هنا في توكييد نقطة وهي أن الخبرية الدقيقة لحركة جسم تقوم جوهرياً على فرض مسلم به دون مناقشة في العلم الكلاسيكي وهو أن من الممكن أن نعرف ، أي أن نقيس ، بدقة في نفس اللحظة موضعَ الجسم وحال حركته ، محدداً بسرعته .

ومذهب الخبرية انتصر في النظريات الجسيمية منذ عدة سنوات ، ولكنه منذ ذلك الحين استشعر أن صخرة تربيا قريبة من الكاپيتول<sup>(٢)</sup> . فإن تطبيق القوانين والتصورات الميكانيكية الكلاسيكية على العناصر النهائية للمادة ، تكشف في نهاية التحليل أنه عاجز عن تفسير الواقع التجاريبي ، بعد أن قدم في البداية نتائج مشجعة . وكان السبب في هذا الإخفاق هو اكتشاف صنف من الظواهر الجديدة ، هي ظواهر الكمام quanta ، وهذه الظواهر من المستحيل تفسيرها بواسطة التصورات الكلاسيكية وحدها ... إن دراسة ظواهر الكمام قد أدى بالفزيائيين بعد تحسسات طويلة إلى الإقرار بأنه لتفسير خصائص المادة ، لم يكن كافياً عدّها مؤلفة من جسيمات ، بل لا بد من ان نشرك مع هذه

(١) وهي ما قاله لابلاس في كتابه « بحث في حساب الاحتمالات » : « لو عرف عقل ما ، في لحظة معلومة ، كل القوى الشائنة في الطبيعة ومواضع الكائنات التي تتألف منها ؛ ولو كان هذا العقل من الاتساع بحيث يخضع هذه المعطيات للتحليل ، ويشمل في صيغة واحدة حركة أكبر للأجسام في الكون وحركة أخفّ الذرات – أقول إنه بالنسبة إلى عقل كهذا فإنه لا شيء سيكون غير يقيني بالنسبة إليه وسيكون المستقبل مثل الماضي حاضراً أمام عينيه » .

(٢) صbara مجازية كان أول من قالها هو ميرابوني خطبة ألقاها في الجمعية التأسيسية (مايو سنة ١٧٩٠) في اللحظة التي بدا فيها منتصرًا ولكنه استشعر قرب سقوطه . والصخرة التربية ( وباللاتينية arx tarpeia ) تقع على الطرف الجنوبي الغربي من الكاپيتول ، وكان من فوقها يلتقي بالمحكوم عليه بالإعدام . أما الكاپيتول فيطلق على أشهر تلال روما ، وكان مقاماً عليه معبد جوبير وقلمه . وتولى إنشاء المعابد عليه آخرها المعبد الذي أقامه طيقوس دوميitian . والعبارة المجازية معناها أن اوج الانتصار قريب من السقوط .

الجسيمات موجات مدلولها الفزيائي ... يثير الدهشة . ومن ناحية أخرى ، فلصياغة القوانين التجريبية لظواهر الكمام ، كان لا بد دائمًا من ادخال ثابت كُلّي جديد لم تعرفه الفيزياء الكلاسيكية ، يسمى ثابت بلانك Planck ، باسم العالم الألماني الشهير الذي كان أول من اكتشف أهميته . وهذا الثابت Constante الذي يمثل عادةً في المعادلات بالحرف  $\hbar$  لا يقبل أي تفسير في إطار النظريات الكلاسيكية المؤسسة على ميكانيكا نيوتن . وأهميته ( أو مدلوله ) كانت ، منذ ثلاثين سنة ، ولا تزال إلى حد كبير اليوم ، هي لغز الفيزياء الحديدية : لقد بقي المقطع غير القابل للحل في « الكلمة المتقاطعة » للرواية .

ولنجعل هنا نقطة مهمة وهي أن للثابت  $\hbar$  قيمةً ضئيلة جدًا بالنسبة إلى المقادير التي تدخل عادة في الظواهر التي في مستوانا نحن . وهذا هو السبب في أن وجوده لم يفرض نفسه على انتباها إلا حين عرفنا كيف تدرس تركيب المادة ، أعني الظواهر التي في المستوى الذري أو المستوى تحت الذري .

والميكانيكا الحديدية ترفض أن تعود إلى الجسيم وضعاً محدوداً باستمرار في المكان . وكل ما تقوله لنا هو أن الجسيم موجود بالضرورة في المنطقة ... المبنية على بالمجة وأن له خط الوجود في نقطة ما يقدر ما تكون سعة الموجة أكمل في هذه النقطة . كذلك فإن الطريقة الحديدية في النظر لا تسمع بعد أن تعود دائمًا إلى الجسيم حرفةً محددة تمام التحديد ... وفي الميكانيكا الحديدية يوجد دائمًا نوع من عدم اليقين ( أو التعين ) فيما يتعلق بوضع الجسيم ونوع من عدم اليقين ( أو التعين ) incertitude بالنسبة إلى حال حركته . وبدراسة الحواضن الرياضية للموجات يمكن أن تبيّن أن هذين النوعين من عدم اليقين ( أو عدم التعين ) ليسا مستقلين الواحد عن الآخر : فكلما صغر الواحد ، كثیر الآخر ... وفي الميكانيكا التجريبية الجسيم المصحوب بموجة مكانه غير متعين ، ويمكن أن يوجد في أية نقطة من المكان . فالمعرفة الكاملة بالحركة تجرّ إلى عدم تعين . مطلق بالنسبة إلى الوضع ...

وكان فرنر هيزنبرج Werner Heisenberg أول من أدرك هذه النتائج التي أتت بها الميكانيكا الجديدة ، وعبر عنها رياضياً بمساعدة معادلات تسمى اليوم باسم « نسب الالاتيئن » relations d'incertitude . وهذه النسب توضح الواقعية التالية ، وهي أن وجود الثابت ه هو الذي يمنعنا من أن نعرف بدقة وفي نفس الوقت موضع الجسيم وحركته ؛ ولو كانت ه صفرأ ، لأمكنت مثل هذه المعرفة المتواقة simultanée ...

فما دمنا في الميكانيكا الجديدة لا نستطيع أبداً أن نفترض أن الوضع والسرعة الأوليين للجسيمات معروفة ، فإن الجبرية الدقيقة يجب أن تزول . والواقع أن التنبؤات التي تقدر النظرية الجديدة على القيام بها لها طابع مختلف جداً عن التنبؤات الدقيقة الموجودة في الميكانيكا الكلاسيكية . ولو أردنا البدء من الحالة المبدئية initial لتنبأ بالأحوال اللاحقة ، فلا بد أن نلاحظ أن الحالة المبدئية لا يمكن أن تعرف بدقة ، لأنها تتضمن بالضرورة أنواعاً من عدم التعين (أو التيقن) تتعلق بوضع الجسيمات وسرعتها ...

والخلاصة أنه بينما كانت الفيزياء القديمة تدعى أنها قادرة على إخضاع جميع الظواهر إلى قوانين دقيقة لا ترحم ، فإن الفيزياء الجديدة لا تقدم لنا غير قوانين احتمال ؛ صحيح أن قوانين الاحتمال هذه يمكن أن يعبر عنها بصيغ دققة ، ولكنها ليست مع ذلك إلا قوانين احتمال . ويبقى إذن دائماً في كل الظواهر الفزيائية هامش من الالاتيئن ويمكن أن تبين أن هذا الهامش من الالاتيئن يقاس بالثابت ه . ولقد أمكن أن يقال بطريقه شعرية إنه يوجد في سور الجبرية الفزيائية شرخ يقاس اتساعه بثابت بلاائق . وبهذا يحصل الثابت ه على تفسير غير متوقع : إنه سيكون الحدّ الذي تقف عنده الجبرية »<sup>(١)</sup> .

ومبدأ نسبة الالاتيئن هذا خلاصته أنه لا يمكن أن نعين في وقت واحد وضع الجسيم وسرعته . ولما كان تعين تطور نظام ميكانيكي يعتمد على معرفتنا

بالأحوال المبدئية ، مماثلة بمتغيرين متزامنين : أحدهما هندسي — مثلاً : إحداهي يحدد وضع و ، والآخر ديناميكي ، مثلاً كمية المغريكة  $\mathbf{k}$  . فحالات ضرب هذين المقدارين لا يمكن فصله في مستوى كم الفعل ، حتى إننا كلما حدّدنا الواحد ، صار الآخر غير متعدد .

ولقد تبيّن عند بداية هذا القرن أن في الفزياء نمطين من القوانين : قوانين احصائية وقوانين دقيقة أو صارمة *lois strictes* . وتحتفل الأولى عن الثانية بالخصائص التالية : القوانين الاحصائية لا تعلم "لها إلا" في الأنظمة المحتوية على عدد كبير من العناصر ؛ وهي لا تفيد شيئاً فيما يتعلق بمعرفة سلوك هذه العناصر الفردية ، ولا تعلمها إلا ما يتعلق بالسلوك الوسط ؛ ثم إن التنبؤات الخاصة بهذا السلوك الوسط لا تقدم أبداً على أنها أمور يقينية ، إنما على أنها ذات احتمال معين ، ربما كان كبيراً جداً ، لأنّه يزيد بزيادة عدد العناصر ، وهو عادة عدد كبير جداً . فالقوانين الاحصائية تتحدث عن احتمال متفاوت الدرجات ، بينما القوانين الدقيقة (أو الصارمة) تقول يقين تام .

ولما تبيّن أن في المستوى الذري وفي المستوى تحت الذري لا يوجد إلا احتمال ، ولا يمكن التحدث عن يقين ، لأن الضوئيات (الفوتونات photons) لا تسلك مسلكاً مطراً باستمرار — زالت قداسة الخبرية في القوانين العلمية ، وأصبحت هذه القوانين مجرد صيغ احتمالية تعبّر عن الحالات الأكبر وقوعاً ، لا عن حتمية الحدوث على نحو دقيق صارم .

وانتهى الأمر إلى القول بأن القانون الواحد يكون دقيقاً أو احصائياً وفقاً للمستوى الذي ننظر إليه فيه . وفي هذا يقول بوم Bohm : « إن كل قانون يحمل ما لا نهاية له من العوامل في المستويات الدنيا . وتبصره تقريبياً ، يكون حينئذ قانوناً احصائياً . لكن لو نفذنا في الداخل أكثر ، لووصلنا إلى أسباب الانحرافات fluctuations وحصلنا على قانون دقيق ؛ لكن لما كان هذا المستوى الأعمق هو بدوره خاضع لعوامل لم يحسب حسابها ، فإن القانون يعدّ

هو الآخر إحصائياً . ومن وجهاً النظر هذه فإن لكل قانون مظهراً جرياً ومظهراً إحصائياً بالضرورة .<sup>(١)</sup>

## النتائج المترتبة على إنكار الجبرية العلمية

وقد بينَ ماكس بلانك (١٨٥٨ - ١٩٤٥) المخاطر التي يتعرض لها علم الفيزياء من جراء إنكار الجبرية العلمية ، فقال إن مبدأ اللاجبرية يحدّ من مطامع البحث العلمي . لكن يجب أن نعرف مع ذلك أن هذا المبدأ ليس من المستحيل أن نتصوره من الناحية المنطقية . وحتى لو استحال البرهنة على أنها يجب علينا اعتناقها ، فليس من الممكن - برغم ذلك - أن نقول إنه غير مقبول من حيث المبدأ .

«إن الفيزياء لم تعرف غير عمليات حتمية . فإن كان مبدأ اللاحتمية يجب أن يُطبّق على الظواهر الذرية ، فالمسألة تختصر في معرفة : هل صدقه يمتدّ بالضرورة إلى العمليات التي في مستوانا نحن ، وإلى أي حدٍ . ومن العتاد الاجابة عن هذا السؤال بالقول بأن العمليات الذرية غير حتمية ، والعمليات التي في مستوانا حتمية ، وهذا من شأنه التفرقة بين الماكروفيزياء *macrophysique* والميكروفيزياء *microphysique* . لكن من الصعب الاكتفاء بهذا التمييز ، لأنَّه يفترض حدّاً صارماً بين الماكروفيزياء والميكروفيزياء ، وهو حدّ لا يوجد ، لأنَّ نظم المقدار *ordres de grandeur* تتفاوت بطريقة غير محسوبة . ونحن نعلم من كيمياء اللدائن والكيمياء الحيوية أنه من المستحيل وضع تمييز مبدئي بين العمليات الجسيمية والعمليات في مستوانا *molaires* . هنا ويمكن افتراض انتقال تدريجي من الجبرية التي تحكم عالمنا إلى اللاحتمية التي تحكم

(١) أوردد ر . بلانشيه

R. Blanché : La science actuelle et le rationalisme , p. 67. Paris, P.U.F., 1967.

العالم النزري؛ لكن هذا لن يزيد الأمر للاعتقاداً، لأن العملية التي لا يظهر فيها غير شبهة لا حتمية ستكون في مجموعها لاحتمية.

فلا يبقى غير بديل واحد هو أن نستبعد اللاحتمية نهائياً، أو أن نقول بها في كل الأحوال. وليس ثم حلّ ثالث. لكن يلاحظ أن القول باللاحتمية يجرّ إلى سلسلة من المشاكل. فإن قوانين مثل مبدأ حفظ الطاقة، وهي قوانين تحقق صحتها حتى في الفزياء النذرية، ستفقد في هذه الحالة طابعها الدقيق ولا تستطيع بعد أن تدعى لنفسها أكثر من الصدق الإحصائي *validité statistique*. حتى الثوابت الكلية، مثل شحنات الالكترونات أو كم الفعل، لن يعبر عنها بعد بقلم رياضية معينة، بل يجب أن تعدّ مجرد متوسطات *moyennes*. فالقيمة الدقيقة لا يمكن أن تنتج إلا عن معادلة دقيقة، ومثل هذه المعادلات لم تُعدْ بعد ممكّنة. ولا يتبيّن المرء إلى أين يقودنا مثل هذا الاضطراب في الفزياء النظرية. على كل حال، هو لا يبدو واعداً بالأمال.

وإلى هذه الصعوبات العملية، تضاف صعوبة أساسية. لقد حاول البعض أن يقولوا إن من مزايا اللاحتمية أنه سيكون من الممكن – دون الاستناد إلى أي افتراض سابق – استخراج قوانين الفزياء التجريبية من الخلط من القوانين، واستخراج النظام من الاضطراب والكون من الخلط *chaos*. لكنني لا أعتقد أن من الممكن أن نعزّز إلى القول بمبدأ اللاحتمية هذه القدرة. فحتى القوانين الإحصائية تقوم على أساس مفترضات محدودة تمام التحديد. ونحن نعلم أن مباديء حساب الاحتمالات تقوم على نسبة متعينة بواسطة أحوال الاحتمال المكافئ *probabilité égale*. وادخال نسب الالاتين (أو الالاتين) هذه في التعريفات لا يغيّر شيئاً في هذه الواقعية، كما هي الحال مثلاً حين يُسمى حساب الاحتمالات ابتداء من فكرة الإحصاء. لا شيء يمكن أن يخرج من اللاشيء وأولئك الذين ربما يأملون في أن يجعلوا من مبدأ اللاحتمية الأساس الوحيد للفزياء النظرية إنما هم واهمون من غير شك ... (هذا) ينبغي علينا

— فيما يبدو — أن نستمسك بالافتراض الأساسي لكل بحث علمي ، وهو أن الطواهر الطبيعية تحدث في استقلال عن الإنسان وعن آلاته للقياس ...

صحيح أن الأمل هو في التفوذ مباشرة — بواسطة مقاييسنا — في القوانين التي تحكم العمليات الذرية . والمسائل الخامسة التي نقبيها على الطبيعة تتوجه إلى حاق تركيبيها . وأدواتنا ، وتألُّف من عدد هائل من الذرات ، ليست قادرة على التفوذ في هذا الحاق *intimité* وتفسيره . فمن المستحيل سبر داخل جسم إذا كان المسبار أكبر من هذا الجسم .

لكتنا — من حسن الحظ — نملك مقاييساً لا حد لدقته وهو : فكرنا . إن الفكر أدق من الذرات والكهرباءات . وبالتفكير نستطيع أن نقوم بشطر نواة الذرة ، وأن نخترق ملايين السنوات الضوئية من المسافات الكونية . ولقد نسخ من يقول إن الطبيعة تشمل امتدادات أوسع مما يبلغه الخيال الإنساني . لكن العكس هو الصحيح . ذلك أن الطبيعة لا تشغل غير حيز ضيق في عالم الفكر اللامحدود . ومن المؤكد أن الفكر في حاجة إلى مهيجات خارجية من أجل أن يعمل عمله . بيد أن الخيال ، إذا ما أخذ في التحرك ، فإنه قادر على أن ينسج نسيجه حتى في الميادين الواقعية وراء كل حادث طبيعي . والبحث الفزيائي لم يكف أبداً عن اللجوء إلى هذه القدرة على الذهاب إلى ما وراء الطبيعة<sup>(١)</sup> .

والخلاصة أن حلم لا بلاس وأشباهه من الفزيائيين الذين توهموا أن من الممكن تفسير الطواهر تفسيراً ميكانيكياً ، ليس فقط في الفزياء ، بل وأيضاً في علم الأحياء — نقول إن حلمهم هذا قد تبدد على صوء التقدم الأحدث في الفزياء . وكما يقول بول لأنجتان : «إن كل تاريخ الفزياء منذ قرن يكشف عن اختراق مذهب الآلة *mécanisme* . وبعد المحاولات الطويلة لتفسير الكهرباء والمغناطيسية وخصائص الضوء تفسيراً ميكانيكياً ، صرنا مقتدين اليوم بعدم

---

Max Planck : L'Image du monde dans la physique moderne , 6d. Bibliothèque (1) Médiation , Denoël-Gouthier.

جدوى ( هذا التفسير ) ، واتضح هذا أكثر فأكثر بعد الأزمة الحداثة الناجمة عن نظرية النسبية والأزمة الحالية الناشئة عن نظرية الكمام quanta . ذلك أن النسبة ، مثلاً ، قد بيّنت ضرورة أن تستبدل بفكرة الزمن المطلق التي على أساسها قامت الميكانيكا الكلاسيكية — فكرة الزمان النسبي التي فرضت نفسها في الكهرباء والبصريات optique باكتشاف ما نسميه باسم معادلات ماكسويل وقوانين الكهربطيسية electromagnétisme . وكون الفكرة القديمة عن الزمان لم تكن متفقة مع نظرية الكهربطيسية والبصريات — هذه الواقعة قد بيّنت أو أوضحت تبيان أن الميكانيكا الكلاسيكية المؤسسة على هذه الفكرة وعلى فكرة المكان الأقليلي ، كانت عاجزة عن أن تصلح أساساً لتفسير شامل في الفزياء .

والأفكار الجديدة مكنت من تشييد تركيب synthèse أوسع لم يقتصر على تفسير الضوء بواسطة الكهرباء ، بينما كان من المستحيل على الميكانيكا القديمة تفسير الواحد بالأخرى ، بل استطاعت أيضاً تشييد ميكانيكا جديدة أدق من القديمة وأكثر انطباقاً على الواقع منها ، حين يتعلق الأمر بال أجسام ذات الحركة السريعة جداً . وقد وسّع اينشتين هذا التركيب synthèse بواسطة نظريته في النسبية المعمّمة وذلك بإدراج الظواهر — التي كانت غامضة حتى ذلك الوقت — الخاصة بالجاذبية ، وبتجديد الميكانيكا السماوية تجديداً تماماً بنظرة جديدة تماماً في الزمان والمكان .

والأزمة التي أحدثتها نظرية النسبية اتسمت بالانقلاب المفاجيء حيث تزايد تدريجياً عدم التوازن بين الكائن العضوي والوسط الذي يعيش فيه ، وعلى نحوٍ مضمر حتى يظهر شكل جديد . ووليم طومسون ، لورد كلفن lord Kelvin ، الذي كان واحداً من أعظم الفزيائيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، قد استشعر كل صعوباتنا من خلال المجهودات العبرية التي حاولها لتفسير الضوء والكهرباء آلياً ( ميكانيكيأ ) . وتحدث عن غيوم سوداء تتجمع في الأفق . وقد انفجرت الأنواء التي تراكمت هكذا ، منذ

ثلاثين سنة ، تاركة وراءها علماً متقدداً استرد شبابه . وأحد الفيوم التي أشار إليها كلفن هي الأزمة الأخرى ، أزمة الكمام *quanta* التي لم يخرج منها بعد وقد صدرت من نفس الأصل ، ألا وهو استحالة الامتداد باليكانيكا القديمة ، لا إلى البصريات أو الكهرباء ، بل إلى تفسير العالم البيكروسكوبى ، وإلى استكشاف الميدان الداخلى للتراث (١) .

- ٤ -

### حقيقة المنهج التجاربى

ولقد تحدثنا حتى الآن عن المنهج التجاربى ، بوصفه المنهج العلمي من الطراز الأول لتحصيل الحقيقة في العلم . فما هي حقيقة هذا المنهج ؟

إن الفضل في اكتشاف المنهج التجاربى بالمعنى الكامل لهذا اللفظ ، إنما يرجع إلى غاليليو ( ١٥٦٤ - ١٦٤٢ ) في سنة ١٦٠٢ حين كان يدرس سقوط الأجسام بمساعدة مسائل ، وباستعماله لوسائل القياس في ملاحظة الظواهر ، وتلخيص النتائج المتحصلة في صيغة رياضية .

إن عصب المنهج التجاربى هو في الفكرة ، كما يقول كلود برنار ، « لأنها هي التي تدعو إلى التجريب . والعقل أو البرهان لا يفيدان إلا في استنباط النتائج من هذه الفكرة وإنخضاعها للتجربة .

إن عقل الإنسان لا يستطيع أن يتصور معلولاً بدون علة ، حتى إن رؤية ظاهرة توقيظ داعماً فيه فكرة العلية . وكل المعرفة الإنسانية تنحصر في الصعود من المعلومات الملاحظة إلى علتها . فنتيجةً للاحظته ، تخضر في العقل فكرة

تتعلق بسبب الظاهرة الملاحظة ؛ ثم تدخل هذه الفكرة المستبقة في برهان بفضله تجري تجربة لتمحيصها .

والأفكار التجريبية ... يمكن أن تنشأ بمناسبة واقعة تلاحظ مصادفة ، أو على إثر محاولة تجريبية ، أو كلوازم لنظرية أقرّ بها . وما ينبغي ملاحظته الآن هو أن الفكرة التجريبية ليست اعتيادية أبداً ولا خيالية تماماً ، بل لا بد لها من سند في الواقع الملاحظ ، أعني في الطبيعة . وبالجملة فإن الفرض التجريبي يجب أن يقوم على أساس ملاحظة سابقة . وثم شرط جوهري آخر للفرض ، هو أن يكون محتملاً قدر الإمكان ، وقابلًا للتحقيق بالتجربة . ذلك لأننا لوفرضنا فرضًا لا تستطيع التجربة تحقيقه ، فإننا بهذا عينه نخرج عن المنهج التجريبي لنسقط في نقائص الاسكلاذيين والتنظيميين *systématiques* .

وليس ثم قواعد لتوليد فكرة سليمة خاصة — بمناسبة ملاحظة معلومة ، فكرة تكون بالنسبة إلى المَجَرَب نوعاً من الاستباق anticipation الحدسي للعقل تجاه بحث ناجح . وإذا ما نبتت الفكرة ، يمكن فقط أن نقرر كيف ينبغي لخضاعها لتعليمات محددة وقواعد منطقية دقيقة ليس في وسع أي مُجَرَّب أن ينحرف عنها ، لكن ظهورها كان تلقائياً تماماً ، وطبيعتها فردية . إن شعوراً خاصاً وأمراً خاصاً quid proprium هو الذي يكون الأصلة أو الاحتراع أو العبرية عند العالم . والفكرة الجديدة تبدو كعلاقة جديدة أو غير مُتوقعة يُدركها العقل بين الأشياء . . .

فالمنهج التجريبي لا يمنع إذن أفكاراً جديدة وخصبة لأولئك الذين هم فقراء منها ؛ وإنما يفيد فقط في توجيه الأفكار عند أولئك الذين لديهم أفكار ، وتنميتها ابتعاداً استخلاص خير النتائج منها . إن الفكرة هي البذرة ، والمنهج هو التربة التي تزودها بالأحوال الملائمة لنموها وازدهارها وإعطاء خير الثمرات وفقاً لطبيعتها . وكما أنه لا ينمو في التربة إلاً ما بذرناه ، كذلك لا ينمو بالمنهج التجريبي إلا الأفكار التي تخضعها لهذا المنهج . إن المنهج بذاته لا يلد شيئاً ،

ولقد أخطأ بعض الفلاسفة الذين عَزَوا إلى المنهج قدرة كبيرة من هذه الناحية .

وبالجملة ، فإن المنهج الجيد يعين التطور العلمي ويحسن العالم ضد أسباب الأخطاء العديدة التي يلتقي بها وهو يبحث عن الحقيقة ؛ وهذا هو الموضوع الوحيد الذي يستطيع المنهج التجريبي أن يجعله مهمته ...

والشرط الأول الذي ينبغي أن يتوافر عند العالم القائم بالبحث في الظواهر الطبيعية هو أن يحتفظ لنفسه بكمال الحرية العقلية القائمة على الشك الفلسفى . ومع ذلك ينبغي ألا يكون المرء شكاكاً ، بل لا بد من الاعيان بالعلم ، أعني بالجبرية ، وبالعلاقة المطلقة الضرورية بين الأشياء ، سواء في الظواهر الخاصة بالكتائن الحية وفي سائر أنواع الظواهر : لكن ينبغي في نفس الوقت أن نوقن بأننا لا نملك هذه العلاقة إلاً على نحو تقريري متفاوت ، وأن النظريات التي نملكونها بعيدة عن تمثيل حقائق ثابتة . وإذا وضعنا نظرية عامة في علومنا ، فالأمر الوحيد الذي نحن موقنون به هو أن كل هذه النظريات زائفه إن فهمنا أنها مطلقة . فما هي إلا حقائق جزئية موقوتة ضرورية لنا ، وبمتابة درجات نستند إليها من أجل التقدم في البحث ؛ ولا تمثل غير الحالة الراهنة لمعارفنا ، وتبعداً لذلك يجب أن تتعدد مع نمو العلم ، وتعديلها يكون أكثر بقدر ما تكون العلوم أقل تقدماً في تطورها . ومن ناحية أخرى فإن أفكارنا ، كما قلنا من قبل ، تأتي إلينا لدى رؤية الواقع التي لوحظت من قبل والتي نفسرها بعد ذلك . لكن أسباباً للأخطاء عديدة يمكن أن تتدسس في ملاحظاتنا ، وبرغم كل انتباها وفطتنا ، فإننا لسنا واثقين أبداً من كوننا قد رأينا كل شيء ، إذ كثيراً ما يحدث أن تعوزنا وسائل الرصد والملاحظة ، أو تكون هذه الوسائل قاصرة . وعن هذا كله نتج أنه إذا كانت البرهنة ترشدنا في العلم التجريبي ، فإنها لا تفرض علينا نتائجها بالضرورة : وعلقنا يمكن أن يبقى دائماً حُرّاً في قبولها أو مناقشتها . وإذا مثلّت لنا فكرة ، فينبغي أن نرفضها بمجرد أنها ليست على اتفاق مع النتائج المنطقية لنظرية سائدة . وفي وسعنا أن نتابع شعورنا وفكريتنا ؛

وأن نطلق العنان لخيالنا ، بشرط أن تكون كل أفكارنا فُرَصاً لإجراء تجرب جديدة تستطيع أن تزودنا بوقائع مُقْنِعة أو غير متوقعة وخصبة ...

وبالجملة فمـ في العلم التجـيـبي أمران يـبـغـيـ النـظـرـ فـيـهـماـ ، وـهـماـ : المـنهـجـ والـفـكـرةـ . وـالـفـرـضـ منـ المـنهـجـ هوـ تـوجـيهـ الفـكـرةـ الـتـيـ تـبـتـقـ أـثـنـاءـ تـفـسـيرـ الـظـواـهـرـ الطـبـيـعـةـ وـالـبـحـثـ عـنـ الـحـقـيقـةـ . وـالـفـكـرةـ يـبـحـ أنـ تـظـلـ مـسـتـقـلـةـ دـائـماـ ، وـيـبـحـ أـلـاـ نـقـيـدـهاـ ، لـاـ بـعـقـدـاتـ عـلـمـيـةـ وـلـاـ بـعـقـدـاتـ فـلـسـفـيـةـ أـوـ دـينـيـةـ . وـيـبـحـ أـنـ يـكـونـ المـرـءـ جـسـورـاـ وـحـرـآـ فـيـ اـبـدـاءـ أـفـكـارـهـ ، وـأـنـ يـتـبـعـ مشـاعـرـهـ وـأـلـاـ يـتـوقفـ أـمـامـ خـاـوـفـهـ الصـبـيـانـيـةـ مـنـ مـنـاقـصـةـ النـظـرـيـاتـ (ـالـسـائـدـةـ)ـ . إـنـ المـرـءـ إـذـاـ كـانـ مـمـتـلـأـ مـنـ مـبـادـىـءـ المـنـهـجـ التـجـيـبـيـ ، فـلـيـسـ ثـمـ مـاـ يـخـافـ مـنـهـ ؛ لـأـنـ طـلـماـ كـانـتـ الـفـكـرةـ صـائـبـةـ ، فـعـلـىـ المـرـءـ أـنـ يـنـمـيـهـاـ ، وـإـذـاـ كـانـتـ خـاطـئـةـ ، فـهـنـاكـ التـجـربـةـ مـائـلـةـ لـتـقـوـعـهـاـ وـتـصـحـيـحـهـاـ . هـذـاـ يـبـحـ التـمـكـنـ مـنـ حـسـنـ الـسـائـلـ ، حـتـىـ لـوـ جـازـفـنـاـ بـالـخـطـأـ . وـلـقـدـ قـيلـ إـنـ الـعـلـمـ يـتـنـفـعـ بـالـخـطـأـ أـكـثـرـ مـاـ يـتـنـفـعـ بـالـخـلـطـ confusionـ : وـمـعـنـيـهـاـ أـنـ مـنـ الـوـاجـبـ دـفـعـ الـأـفـكـارـ دـوـنـ خـوـفـ - فـيـ كـلـ نـمـوـهـاـ ، مـاـ دـمـنـاـ نـنـظـمـهـاـ وـنـتـكـمـ إـلـىـ التـجـربـةـ فـيـ شـائـهاـ . وـبـالـجـمـلـةـ ، فـإـنـ الـفـكـرةـ مـنـ الدـافـعـ لـكـلـ بـرـهـنـةـ فـيـ الـعـلـمـ وـفـيـ غـيرـ الـعـلـمـ . لـكـنـ يـبـحـ دـائـماـ إـخـضـاعـ الـفـكـرةـ بـعـيـارـ . وـفـيـ الـعـلـمـ هـذـاـ الـعـيـارـ هـوـ الـمـنـهـجـ التـجـيـبـيـ أـوـ التـجـربـةـ ؛ وـهـذـاـ الـعـيـارـ لـاـ غـنـيـ عـنـهـ ، وـلـاـ بـدـ لـنـاـ أـنـ نـطـبـقـهـ عـلـىـ أـفـكـارـ الـآـخـرـينـ (ـ١ـ)ـ .

فـمـهـمـةـ المـنـهـجـ التـجـيـبـيـ هيـ لـخـضـاعـ الـأـفـكـارـ الـتـيـ تـطـرـأـ فـيـ ذـهـنـ الـعـالـمـ ، لـاـمـتـحـانـ التـجـربـةـ ، وـاستـخـلاـصـ نـتـائـجـ هـذـاـ الـأـفـكـارـ بـحـيثـ يـمـكـنـ مـقـارـنـتـهـاـ بـالـوـقـائـعـ فـيـ التـجـربـ . وـعـنـ هـذـاـ الطـرـيـقـ تـقـدـمـ الـمـنـهـجـ التـجـيـبـيـ بـوـضـعـ حدـدـ لـاـخـرـافـاتـ النـظـرـيـةـ وـالـخـيـالـ . وـهـذـاـ هـوـ الـفـارـقـ بـيـنـ الـفـزـيـاءـ الـتـيـ يـقـدـمـهـاـ لـنـاـ أـفـلاـطـونـ فـيـ حـمـاـوـرـةـ «ـطـيـماـوسـ»ـ وـبـيـنـ الـفـزـيـاءـ الـحـدـيـثـةـ : ذـلـكـ أـنـ أـفـلاـطـونـ يـطـلـقـ الـفـروـضـ فـيـ

تفسير الظواهر وتحديد العناصر الأولية وبيان الحركات الآلية السماوية ، دون أن يتحقق صحة هذه الفروض بالتجارب أو الملاحظات – حسب الأحوال : فما يمكن فيه التجريب ، يجري عليه التجارب ، وما لا يقبل غير الملاحظة يُرْضَد ويلاحظ مع استيفاء شروط الملاحظة التزيبة السليمة .

— ٥ —

### الاستقراء

لكن الغرض من اجراء التجارب وتحقيق الفروض هو الوصول إلى قوانين ، وهو ما يسمى بالاستقراء : أي الانتقال من الأحوال الجُزئية إلى القانون العام الذي يحكمها . ولكن الاستقراء فيه ما هو أكثر من هذا وهو « الانتقال من المعنى إلى المفكرة فيه » *du donné au pensé*

ويقرر دومينيك بارودي ( ١٨٧٠ - ١٩٥٥ ) أن الاستقراء « عملية تهوي identification » ويقوم « في المقارنة بين التجارب وتنويعها . وفي إيداتها إلى تجربة واحدة ووحيدة ليست ذات تاريخ ولا مكان ، وهي نمطية typique ، أو بالأحرى هي الفكرة نفسها في الظاهرة موضوع النظر : كما تستخلص من كل العمل العلمي ، أو فائدتها . والعملية الأساسية للعقل هنا هي التجريد والتحليل : فمن المقارنة بين مختلف الواقع الملاحظة . أو إن شئنا : من مقارنة الواقع مع نفسها ؛ في مختلف لحظات حدوثها وفي مختلف ظروف وجودها ، تستبعد – وكان ذلك من تقاء نفسها – كل الظروف المتغيرة ، التي تتجلّى عَرَضَية أو ثانوية ، وتُسْتَخلص علاته ، لا تحتاج إلى أن تُعَمَّ ، لأنها لما كانت مجردة ، فإنها عامة بالقوة virtuellement ، لأنها الواقع المبسطة المُجمَّلة مختزلة إلى عناصرها الضرورية »<sup>(١)</sup> .

---

(١) رابع « مطبعة الجمعية الفرنسية للفلسفة » أول ديسمبر سنة ١٩٢٧ ، ص ٧٣ .

وليس المقصود في الاستقراء « تعميم العلاقة على كل الأحوال » ، بل بالأحرى « تحديد الأحوال التي يحقّ لنا أن نعمّم عليها هذه العلاقة » ، فمثلاً قانون بويل - ماريوت ( $H \propto P$ ) لا يصدق تماماً إلا بالنسبة إلى الغازات الكاملة .

« وليس في البرهان الاستقرائي لحظة خاصة ومتباينة تكون هي لحظة التعميم : فنحن لا نبدأ بوضع رابطة توالٍ ضروري في حالة جزئية من أجل بسطها بعد ذلك إلى أحوال أخرى : لأن إدراك ضرورة علاقة بين مقدّم وتالٍ في حالة معينة هو نفسه امتداد بالعقل للقانون في كل عمومه ؛ وليس بمقارنة ملاحظات عديدة فيما بينها بعضها مع بعض ويمكننا الوصول إلى تفسيرها وتفسيرها كلها ؛ فالفرض أولاً» والقانون بعد ذلك يتعلق دائمًا بضرورة علاقة ، أي بشائطها . لكن إذا كنتُ ، عادةً ، لا أقوم ببرهنة خاصة للتعميم فذلك لأن البرهنة الاستقرائية كلها هي عملية تهُوّ « (الموضع نفسه ص ٧٥) .

لكن بأي حق ننتقل من الأحوال الجزئية - وهي محدودة قطعًا - إلى وضع قانون عام يحكم كل الأحوال المشابهة ، وهي لا تعد ولا تحصى في غالب الأحوال ؟

بحث جول لاشلييه (١٨٣٢ - ١٩١٨) هذه المسألة في رسالة للدكتوراه بعنوان : « في أساس الاستقراء » (سنة ١٨٧١) ، وانتهى إلى أن امكان الاستقراء يقوم على أساس مبدأ مزدوج هو : مبدأ العلل الفاعلية ، ومبدأ العطل الغائية . والأول يقول إن الظواهر تكون سلسل فيها وجود السابق يعني وجود اللاحق . والثاني يقول إن هذه السلسل تكون بدورها نُظمًا *systèmes* فيها فكرة الكل تعين (أو تحدّد) وجود الأجزاء .

وفكرة الغائية هذه قد أكدّها كلود برنار فيما يتصل بظواهر الحياة ؛ فإذا كان في وسع الفزيائي أو الكيميائي الاقتصار على مبدأ الحتمية ، فإن

الفيسيولوجي يميل إلى الإقرار بوجود غاية سابقة في الأجسام العضوية .

ولكن الغائية<sup>(١)</sup> تفهم بعدة معانٍ :

٢) الغائية الخارجية : وهي التي تقول إن الكائنات الحية تحمل غايتها خارجها ، وهذه الغائية هي فائدة الإنسان ؛ فمثلاً زعم برناردان دي سان بيير أن السبب في أن للبقرة أربعة أرجلاء ، على الرغم من أنها لا تلد غير عجل واحد ونادرًا ما تلد عجلين ، هو أن الثديين الزائدين قصد منها إلى غذاء الإنسان من اللبن !

ب) الغائية الباطنة : وبدلًا من هذه الغائية الساذجة ، قال كنط بالغاية الباطنة ومفادها أنه في الكائن الحي « كل شيء وسيلة وغاية على التبادل » .

وجاء لاشيليه في سنة ١٨٧١ فعرّف الغائية كما رأينا بأنها فكرة « الكل الذي يحدد (أو يعيّن) وجود أجزائه » ؛ فغاية الإنسان هي التي تحديد وجود أعضائه وشكلها ووظائفها .

ثم جاء هاملان (١٨٥٦—١٩٠٧) فوضع الغائية في الفكره نفسها ، وقرر تبعًا لذلك أنه لا توجد « علة غائية » ، بل « ماهية » تتحقق أو « خطة تضع نفسها » .

ولكن جوبلو (١٨٥٧—١٩٣٥) رفض هذا التصور المثالي للغاية على أساس أنه لا يفيد العلم ، وجعل الغائية في نظام الظواهر وقال إن الغائية ما هي إلا حالة جزئية خاصة من أحوال العلية، إنها «علية الحاجة» causalité du besoin موجهة نحو منافع معينة ، فمثلاً وظيفة العضو هي السبب في تركيبه وفي التناص

a) Paul Janet : *Les causes finales*, 1876.

b) O. Hamelin : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 3e éd., p. 214-264.

c) J. Lachelier : *Le fondement de l'induction*, 1871.

(١) راجع عن النافية :

بين مختلف الأجزاء التي يتتألف منها ، فالإبصار هو الذي يحدد شكل وتركيب العين بأجزائها المختلفة .

ج ) ويرجسون ( ١٨٥٩ - ١٩٤١ ) رفض كل هذه التصورات للغاية ، لأنها تتضمن فكرة خطة سابقة ، ونموذج موجود من قبل modèle préexistant وقال إن الغائية هي في السّورة الحيوية élan vital ، إنها مبدأ باطن للتوجيه ، وابناثق حُرّ لأشكال جديدة .

ولكن كثيراً من الباحثين أنكروا التفسير بالغاية ، حتى قال أحدهم ، وهو أميل مايرسون ( ١٨٥٩ - ١٩٣٣ ) إنه : « من وجهة نظر المنطق الدقيق ، فإن كل ما يُفسّر بالغاية هو بهذا عينه غير خاضع للبحث عن السبب »<sup>(١)</sup> . وقال كلود برنار إنه ينبغي ألا نتوقف عند الأسباب الغائية « وعلميأ هذا لا يفسّر شيئاً ، إذ لا بد لنا من الأسباب الفاعلية . ولقد قال نيوتن عن حق إن هذا اللون من البحث ليس علمياً »<sup>(٢)</sup> .

### التعيم في الاستقرار

ولكي نفهمحقيقة التعيم في الاستقرار ، فلا بد من دراسة أنواعه وطبيعتها .

٢ ) ذلك أن التعيم أما أن يكون نتيجة إحصاء شامل ، بأن تستقرىء كل الأفراد في مجموعة محدودة العدد ، ونجد صفة مشتركة بينهم جميعاً فتصفهم بها . والعلاقة هنا علاقة ما صدقات .

ب ) أو يكون الاستقرار بالانتقال من عدد محدود من الأحوال إلى حكم

---

E. Meyerson : De l'explication dans les sciences, p. 265.

(١)

Claude Bernard : Le cahier rouge, pp. 83-84. Gallimard, 1942.

(٢)

يشمل كل الأحوال المشابهة . فمثلاً حين نقول : « النحاس موصل للكهرباء » . هذا القول جاء بالمعنى الاستقرائي . والاستقراء هنا مؤلف من قسمين : فمن ناحية قمنا بتجارب على قطع أو قضبان مختلفة من النحاس فوجدناها موصلة للكهرباء ؛ ومن ناحية أخرى ، قمنا بتجارب على عدد متنوع من المواد الأخرى غير النحاس ، فوجدنا أن كل مادة لها خصائص خاصة بها فيما يتعلق بتوصيل الكهرباء .

وهناك مرحلة ثالثة وذلك حين يتبيّن أن لكل ذرة من ذرات النحاس تركيباً خاصاً يستدل منه على أنه يقبل توصيل الكهرباء . « فإذا عرفنا النحاس بأنه « ما له تركيب ذري معين » ، فهناك علاقة بين مفهوم « النحاس » ومفهوم « توصيل الكهرباء » ، علاقة تصير منطقية .. إذا سلمنا بقوانين الفزياء ثم إن هناك استقراءً مضمراً ، وهو أن ما يبدو أنه نحاس بواسطة الاختبارات التي طبقت قبل النظرية الجديدة للتركيب الذري هو أيضاً نحاس باعتبار التعريف الجديد ... وهذا الاستقراء هو نفسه يمكن ، نظرياً ، أن يستعراض عنه باستنباطات من قوانين الفزياء . وقوانين الفزياء هي نفسها تحصيلات حاصل ، إلى حد ما ، لكنها في أجزائها الأهم هي فروض تبيّن أنها تفسر عدداً كبيراً من الاستقراءات الثانوية ...

وفي كل الأحوال فإن المبدأ واحد ، ألا وهو : إذا كان لدينا مجموعة من الظواهر ، فإن كل شيء يتعلّق بها ، فيما عدا التوزيع الأولي في الزمان والمكان – ينتهي بتحصيل الحاصل tautologically من عدد صغير من المبادئ العامة ، التي ندعّها – لهذا – صادقة » <sup>(١)</sup> .

ويبحث رسول في طابع ما تقرره القوانين : هل هي تقرّر علاقات مفهوم ، أو مجرد علاقات ما صدق الانسراح بين الأصناف . وينتهي إلى القول بأن هذه

العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension . « ذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكناً ، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفهومات المعتبر عنها لا تبدو لنا غير محتملة . وقضية مثل : « المناطقة الذين تبدأ أسماؤهم بحرف Q يعيشون في الولايات المتحدة الأمريكية » – يمكن ، بالاحصاء التام ، أن تكون صحيحة ، لكن لا يمكن أن نعتقد استناداً إلى أساس استقرائية ، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي ، ولتكن اسمه Quêtelet يترك وطنه حينما يشتغل بالمنطق .. وما يفعله الاستقراء ، في أحوال مناسبة ، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفهومات . فيمكنه أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبيّن أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل . فقد تلاحظ أن

$$٢ + ٣ = ٥$$

$$٣ + ٥ = ٨$$

$$١ + ٣ + ٥ = ٩$$

وتقترح أن مجموع الأعداد الأولية التي عددها ع هو دائمًا ع<sup>١</sup> . وإذا وضعنا هذا الفرض ، فإن من السهل أن تبرهن عليه بالاستنباط . لكن إلى أي مدى يمكن رد الاستقراءات العلمية العادية ، مثل « النحاس موصل للكهرباء » – إلى تحصيلات حاصل – هذا سؤال في غاية الصعوبة ، وغامض جداً ، فـ « تعريفات عديدة ممكنة للنحاس » ، والجواب قد يتوقف على التعريف الذي نأخذ به . ومع ذلك فلست أعتقد أن العلاقات بين المفهومات ، مما يبرر قضايا مثل القضايا التي على صورة « كل أ هي ب » يمكن دائمًا أن ترد إلى تحصيلات حاصل . وإنني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين مفهومات ، لا يمكن اكتشافها إلا بطريقة تجريبية ولا يمكن – لا عملياً ولا نظرياً – البرهنة عليها منطقياً<sup>(١)</sup> .

ويبحث رسول العلاقة بين الاستقراء والاحتمال ، ويستهي إلى النتائج التالية :

(١) الكتاب نفسه ص ١٤٠ .

١ - ليس في النظرية الرياضية للأحتمال ما يبرر أن تعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتماً ، مهما يكن من وفرة عدد الأحوال المواتقة .

٢ - إذا لم نضع حدآً لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين امكان الداخلين في الاستقراء ، فإنه يمكن أن يتبيّن أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه ، بل وأيضاً باطل . أعني أنه إذا أعطينا أن ع أعضاء في الصنف A تنتسب إلى صنف آخر هو ب ، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من A إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من A ينتسب إلى ب ، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم .

٣ - ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » hypothetical induction - وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حُقِّقت - لا يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط . لأنه إذا كانت ق هي النظرية ، وأ هي صنف الظواهر ، وب صنف نتائج ق ، فإن ق تكافيء « كل أ هي ب » ، والبيئة لـ ق تحصل بالعد البسيط .

٤ - إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق ، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد . والأدراك العلمي العام ينفر ، عملياً ، من أنواع مختلفة من الاستقراء .

٥ - الاستنتاجات العلمية ، إن كانت صحيحة بوجه عام ، فيجب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية ، تقرر خاصية تركيبية synthetic للعالم الواقعي ، أو جملة خواص من هذا النوع . وصدق القضايا التي تقرر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتماً بواسطة أي برهان من التجربة ، لأن أمثال هذه البراهين ، حين تتجاوز التجربة المرصودة حتى الآن ، تتوقف من أجل صحتها ، على المبادئ موضوع البحث<sup>(١)</sup> .

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٤١٧ - ٤١٨ .

## العَكْيَة

وهذا يقودنا إلى التحدث عن العلية .

لقد كانت الفزياء حتى القرن التاسع عشر ترى أن القوانين الفزيائية تنبع عن طبائع الأشياء ، وأن نعمة قوة تولّد أثراً : فالقوة هي العلة ، والأثر هو المعلول . ولما كان ذلك في طبع الأشياء ، فالمعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً : فالحرارة مثلاً هي العلة في تعدد المعادن ، أو في غليان الماء ، الاختلاك يولّد النار ؛ النار تسود الخشب ، وتحرق الورق ، وتذيب الشمع ، وتصلب الطين .

وكلمة علة في اليونانية  $\alpha\tau\mu\eta$  تدل أولاً على الاتهام ، بل على ارتكاب الإثم أو الجريمة . ومنها الصفة  $\alpha\tau\mu\eta$  تدل على : المسؤول . وفي اللاتينية الكلمة *Causa* تدل على السبب إلى ما يحدث شيئاً ، وعلى المحاكمة والدفاع في القضاء .

فإذا استقررتنا مصادر فكرة العلية ، وجدنا :

أ) أولاً أن العلة هي الفاعل كالإرادة الإنسانية ؛ والعلة بهذا المعنى هي ما أو من يُعزى إليه الأمر . والعلة مفهومة هكذا ثابتة ؛ فهي لا تستند قوتها من مجرد احداث ما تحدث .

ب) ثانياً العلة هي الفعل المادي الذي يحدث أثراً ، مثل أن النار تحرق ، أو السهم يقتل حين يصيب مقتلاً .

ج) ثالثاً العلة هي المولّد، بمعنى البيولوجى : فالذكر والأنثى يولدان حيواناً وقد بحث ديفد هيوم ( ١٧١١ - ١٧٧٦ ) في الأصل في فكرة العلية ؛ فقال :

وإن فكرة العلية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة relation بين أشياء وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها . فأجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعد علاً أو معلومات ، هي متصلة فيما بينها contiguous ، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعد عن وجوده . وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباينة قد تنتهي البعض الآخر ، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً بسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباينة ؛ وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة ، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده . ومن أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال أساسية وجوبية لعلاقة العلية contiguity ...

والعلاقة الثانية التيلاحظها جوهرية للعلل والمعلومات لا يعترف بها الجميع بل تحمل الجدل . وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلومها . ويرى البعض أنه ليس من الضوري تماماً أن تسبق العلة بالضرورة المعلولة ؛ بل قد يقع أن يحدث الموضوع أو الفعل ، في نفس اللحظة الأولى من وجوده ، موضوعاً أو فعلاً آخر متزمناً معه تماماً . لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نقرر علاقة الأسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان ...

لكن الشيء قد يكون متصلة بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان ، دون أن يُعد علة له . فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما ، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقات السالفتين السالفتين الذكر (١) .

ويخلل هيوم هذه العلاقات الثلاث وينتهي إلى أن « رؤية أي شيئاً أو فعلين ، مهما تكون العلاقة بينهما ، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة ، أو ارتباط بينهما ؛ وأن هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معاً ؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات ، وإنما يؤثر فقط في العقل ،

بذلك الانتقال المعتمد الذي يمحشه ؛ وأن هذا الانتقال المعتمد ( من العلة إلى المعلول ) هو القوة والضرورة ، وأن هاتين هما إذن صفتان للإدراك ، لا للموضوعات ، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء » ( الكتاب نفسه ، ٤٤ ١٤ ) .

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوازي . فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الواقع المتصلة المتوازية ؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوازية ، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه ، وبفضلها ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه . إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقلنا ، ونحن الذين نقلناها ونخلعها على الأشياء الخارجية . « وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً ، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض . وليس في وسعنا التفاؤل إلى سبب هذا الارتباط . وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط ، ونجده أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحدد بالضرورة في الخيال . فإذا حضر انطباع الواحد ، كوننا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة (١) » .

وقد هوجم تصور هيوم لهذا للعلية . فقال مين دي بيران إن ثمّ حالة ممتازة تدرك فيها العلة ، وهي المجهود العضلي ، فإنه يدل على انتقال القوة من العلة إلى المعلول . « وعبأنا نحاول استبعاد هذا المجهود ، أعني العلة أو القوة التي تبقى دائماً في أعماق الفكر تحت اي اسم اصطلاحي نستعمله ، أو حتى إذا لم نُسمّه . وعلى الرغم من كل محاولات المنطق ، فإن هذه الفكرة الحقيقة ، فكرة العلة ، لا يمكن أبداً خلطها بأية فكرة عن التوازي التجريبي للظواهر أو الارتباط بينها (٢) » .

D. Hume : A Treatise of Human Nature, Book I, 3d part, sect. 6. (١)

Maine de Biran : Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral. Oeuvres, Ed. Tisserand, XIII, p. 17. (٢)

ويوضح بيران العلية المتجلية في المجهود فيقول : « إن المجهود يحمل معه بالضرورة إدراك علاقة بين الكائن الذي يُحرّك أو يريد أن يُحرّك ، وبين عقبة ما تقاوم حركته ؛ وبدون الذات أو الإرادة التي تعين حركته ، وبدون الحد الذي يقاوم ، لا يوجد مجهود ؛ وبدون المجهود فلا معرفة ولا إدراك من أي نوع »<sup>(١)</sup> .

ففي المجهود إذن نحن ندرك الآتا على أنه العلة الضرورية للحركة الملاحظة ، أي آنا لا ندرك مجرد توال ، بل ندرك علاقة علية . « وفي هذا نجد النموذج لكل فكرة في القوة ، أو القدرة ، أو العلة » (مبن دي بيران : « في تخلل الفكر » ، مؤلفاته ٢٦ ص ٣ ، نشرة تيسران) .

وجاء علماء النفس من أنصار علم نفس الشكل Psych. de la forme فقرروا أنه « من وجهة النظر الظاهرياتية البحث ، فإن التجربة المباشرة تعطينا أكثر من مجرد توال بسيط لمضامونات الشعور . بل يتولد عندنا انطباع بأن الحالة الثانية تتولد وتتصدر وتتبرج عن الأولى ؛ واتصالها الضروري معطى لنا في نفس الوقت الذي ندرك فيه مضامونها ، ولا فصل بينهما إلا بطريقة مصطنعة»<sup>(٢)</sup> .

كذلك قام ١. ميشوت بإجراء تجارب لتفنيد نظرية هيوم ، وأشرك فيها عدة مئات من الأشخاص ، وانتهى من ذلك إلى القول بأن « إدراك العلية هو أمر « موضوعي » مثل سائر الأدراكات »<sup>(٣)</sup> . وساق عدة شواهد على ذلك : منها مثال المطرقة التي تدفع مسماراً في قطعة من الخشب ، ومثال السكين الذي يقطع قطعة من الخبز . « فحين نشهد هذه العمليات ، هل نجد أن الإدراك يقتصر على انطباع حركتين متناسقتين زمانياً ومكانياً : تقدم السكين مثلاً

Maine de Biran : Influence de l'habitude sur la faculté de penser, pp. 17-18. (١)  
Paris, P.U.F., 1953.

P. Guillaume : Psychologie de la forme, p. 143. Flammarion, 1937. (٢)

A. Michotte : La perception de la causalité, p. 225. Louvain, 1955. (٣)

ونقدم الشق في الخبز؟ أو ، بالعكس ، فدرك مباشرة الفعل نفسه بما هو كذلك : أي قطع السكين للخبز؟ إن الجواب عندنا لا شك فيه<sup>(١)</sup> .

ومن ناحية أخرى يؤخذ على ناقدى العلبة عدم دقة فكرتهم عن العلة والوجود : إذ يتصورون العلة كأنها شيء ، بينما هي رابطة أو علاقة بين شيئين ؛ ويتصورون الموجود على أنه مجرد ماهية غير فعالة ، مع أن الموجود في جوهره فعال . وفي هذا يقول لويس لافل ( ١٨٨٣ - ١٩٥١ ) إن الفعل ليس تابعاً للموجود ، بحيث يجب أن نضع الموجود أولاً ، ثم من بعده : الفعل ؛ وإنما ينبغي أن تقرر أن الفعل هو ماهية الموجود ، والسلوك الباطن الذي به يكون في نفس الوقت الذي فيه يصنع نفسه . « ولهذا يمكننا أن نقول إن الموجود هو نفسه ليس شيئاً آخر غير الفعل opération أي الفعالية efficacité ، وأن الموجود هو و فعل الموجود شيء واحد<sup>(٢)</sup> .

---

A. Michotte : La perception de la causalité, p. 13. Louvain, 1955.

(١)

L. Lavelle : De l'acte, p. 67.

(٢)

## المذاهب في قيمة المعرفة

على أننا يجب أن نتساءل عن قيمة المعرفة الإنسانية بوجه عام : هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء ؟ وإن كان الجواب بالإيجاب : فبأي ملكة من ملكاته العقلية ؟ وإلى أي مدى تعتقد قدرته هذه ؟

حال هذه الأسئلة اختلفت مذاهب الفلاسفة منذ أقدم عصور الفكر الفلسفى الإنساني . وتنوعت مواقفها في فروق دقيقة تبدأ من التزعة الدوجماتيقية في الطرف الأقصى ، إلى نزعة الشك التام في الطرف الأقصى المضاد . وهذا نستطيع أن نقسم هذه المذاهب أولاً إلى قسمين كبيرين هما :

أ - المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة ؟

ب - المذاهب القائلة بإمكان المعرفة .

وتنقسم كل مجموعة منها إلى نزعات تتفاوت في بيانها لإمكانية أو عدم إمكانية المعرفة ، وفي تحديدها لحدود المعرفة إن قالت بإمكانها ، وفي تقريرها لأمكانيات المعرفة لدى الملوك العقلية في الإنسان .

أ - ففي مجموعة المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة نستطيع أن نميز :

١ - الشك التام ؟

٢ - القول بنسبية المعرفة ؟

- ب - وفي مجموعة المذاهب القائلة بإمكان المعرفة ، نستطيع أن نميز :
- ١ - المذهب العقلي بنزعاته المختلفة من مثالية ، وتجريبية ، وواقعية ، وحسية .
  - ٢ - النقدية عند كنت والكتيبيين المحدثين وهسل .
  - ٣ - الوجودانية عند برجسون والوجوديين .
- فلنأخذ الآن في بيان آراء هذه المذاهب .

## ١) المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة

### ١ - الشك التام

وأول مذهب فلسطي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الإنسانية هو مذهب فورون (٣٦٥ - ٢٧٥ ق.م) Pyrrhond Elec وتلاميذه : نوسيفان Timon de Phlionte Nausiphane ومينقلس Ménéclès ، وإن كان من غير المعلوم يقين ما أدلّ به هؤلاء من حجج ضد إمكان المعرفة ، ولا نستطيع أن ننسب إليهم ما سرّاه فيما بعد عند انسيداموس وسكستوس من حجج .

وما دمنا هنا بقصد عرض آراء الشكاك اليونانيين دون تحديد تاريخي دقيق لنسبة كل منهم في صياغتها ، فيحسن بنا أن نعرض هذه الحجج بحسب ما عرض سكستوس أميريكوس في كتابيه (١) «الجمل الفورونية » Hypotyposes و « ضد المعلمين » Contre les mathématiciens . ويمكن تصنيف هذه الحجج إلى ثلاثة أصناف :

١ - حجج تتعلق بالذات التي تحكم .

٢ - حجج تتعلق بالموضوع الذي تحكم عليه ؛

٣ - حجج تتعلق بالذات والموضوع معاً .

## ١ - الحجج المتعلقة بالذات التي تحكم

وتندرج فيها « الموضع » ( الموضع وتسى أيضاً  $\text{موضع}$  و  $\text{موقع}$  ) الأربعة الأولى من « الموضع » العشر المنسوبة إلى انسيداموس . وهي :

١ - يتوقف الإدراك على بنية وتركيب أعضاء الذات التي تحكم . ولما كانت الحيوانات مختلفة ، فإن إدراكاتها لنفس الموضوعات مختلفة ، إذ تتوقف الإدراكات على تركيب الأعضاء : فالحيوانات ذوات العيون الحمراء تختلف في إدراكتها للأشياء عن تلك التي عيونها شاحبة اللون أو مائلة إلى البياض . كذلك تختلف في تذوقها لنفس الأشياء ، وسائر الاحساسات . وبعض الحيوان حاسة الشمّ فيه أقوى جداً منها عند البعض الآخر . وهكذا الحال في سائر الحواس .

٢ - كذلك يختلف بنو الإنسان بحسب قوة وضعف الحواس عندهم : بعضهم أقوى بصرًا أو شمًا أو ذوقًا أو لمسًا أو سمعًا من البعض الآخر بحسب تركيب بنية كل منهم .

٣ - والموضع الواحد يحدث انطباعات مختلفة تبعاً للحواس : « فاللوحات المرسومة تبدو للبصر ذات بروزات أو مواضع غائرة ؛ بينما عند اللمس لا يدرك فيها شيء من هذا . والعمل يبدو عند البعض لذيد المذاق ، ولكن مؤذ عند الإبصار . فمن المستحيل إذن أن نقول إنه لذيد مطلقاً ، أو مؤذ مطلقاً . وكذلك الشأن بالنسبة إلى العطور : فهي تلذ الشمّ ، ولكنها كريهة المذاق . وكما أن نبات اليتوغ euphorbe يؤذ العيون ولا يؤثر في سائر البدن ، فإننا

لا نستطيع أن نقول إنه يطبعه يؤذى أو لا يؤذى »<sup>(١)</sup> .

٤ - تختلف الانطباعات وفقاً للظروف : في حال اليقظة والنوم ، في حال الإصابة بداء الصفراء ، بحسب الأعمار (الأسنان) ، الخ . فحن نرى في النوم ما لا نراه في اليقظة ولا ندرى أيهما الأصح .

## ٢ - الحجج المتعلقة بالموضوع الذي حكم عليه

كذلك يختلف الادراك بحسب الموضوع والحالة التي هو عليها حين ندركه : « فمثلاً كُشاطات قرآن الماعز تبدو بيضاء لو شوهدت مفردة بسيطة ، لكنها حين تولّف مادة القرن فإنها تشاهد سوداء . وسُحالة الفضة تبدو سوداء لو أخذت مفردة ، لكنها مجتمعة تبدو للعين بيضاء . وجزئيات مرمرتينار Ténare تبدو بيضاء بعد الصقل ، لكنها في الكتلة تبدو مصفارأة . وحبّات الرمال مشتتة تبدو خشنّة ، لكنها في الكومة تكون رخوة للحواس »<sup>(٢)</sup> .

ويقول « الموضع » التاسع إن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كونها مألولة أو نادرة : فالنادرّة تثير فينا الدهشة ، بينما الأولى لا تفعل ذلك . وهذا يدل على أننا لا نعرف طبيعة هذه ولا تلك .

## ٣ - الحجج المتعلقة بالذات والموضوع معًا

أي بعلاقتهما والمسافات القائمة بينهما ووجهة النظر التي منها تنظر الذات :

---

Sextus Empiricus : Oeuvres choisies, tr. fr., p. 177. Aubier, éditeur. (١)

Sextus Empiricus : Les esquisses pyrrhoniques, XIV. Oeuvres choisies, p. 184. (٢)

« نفس السفينة تبدو من بعيدٍ : صغيرةً وساكنةً ، ومن قريبٍ : تبدو كبيرةً ومتحركةً . ونفس البرج يبدو من بعيدٍ : مستديراً ، ومن قريبٍ : مربعاً . ذلك فيما يتعلق بالمسافات . أما فيما يتعلق بالأماكن : فإن ضوء المصباح يبدو مظلماً في الشمس ، ولا معاً في الظلمة ؛ ونفس المجداف يبدو في الماء : منكسرًا ، وخارج الماء : مستقيماً ... وفيما يتعلق بالأوضاع : نفس الصورة مقلوبة إلى الخلف تبدو مستوية ، وإذا انحنت قليلاً تبدو فيها نتوءات وتجاويف . ورقبة الحمام تبدي عن ألوان مختلفة باختلاف الانحناءات . وما دمنا نشاهد كل ألوان المظاهر بحسب المسافات ، إذ كل وضع يأتي بتغيير في الإدراك ، فإننا مضطرون إلى تعليق الحكم » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٢) .

والموضع الثامن يقول إن كل شيءٍ نبيٍّ : نبيٌّ إلى من يلاحظ ، ونبيٌّ أيضاً إلى ما يصاحب الشيء المشاهد : فاليمين نبيٌّ إلى اليسار ، والعكس بالعكس : « وبالجملة ، أما وقد بيَّنا أن كل شيءٍ نبيٌّ ، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدد طبيعة أي شيءٍ ، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شيء آخر . ويتبع عن هذا أنه يجب علينا أن نلعن حكمتنا على طبيعة الأشياء » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٦) .

والموضع العاشر يقول باختلاف الآراء بحسب اختلاف القوانين والعادات والأعراف بحسب اختلاف الشعوب والأجناس ، واختلاف التصورات الأسطورية والأحكام السابقة التوكيدية .

ويخلص ذيوجانس اللاثري آراء الشكاك فيقول : « إن الشكاك يُبْطِّلون كل برهان ، وكل معيار ، وعلامة ، ويُبْطِّلون العلة ، والحركة ، والعلم ، والميلاد ، ووجود الخير والشر في ذاتيهما .

ذلك أنهم يقررون أن كل برهان إنما يتألف : إما من أشياء مبرهنة ، أو من أشياء غير مبرهنة . فإن كان من أشياء مبرهنة فهذه بدورها ستحتاج إلى برهنة ، وهكذا إلى غير نهاية . وإن كان من أشياء غير مبرهنة ( سواء كلها ،

أو بعضها أو شيء واحد فقط منها ) ، فإن المجموع غير مبرهن . وإذا قيل إن شيئاً ما ليس بحاجة إلى أن يُبرهن ، فهذا دعوى لا دليل عليها : إذ يبقى أن يُبرهن كيف يُفسّر الاعتقاد في هذا الشيء » <sup>(١)</sup> .

وبهذا يبطلون البرهان .

أما العلامة أو الدلالة signe فيقولون إن العلامة (أو الدلالة) هي وما هي علامة له نسبيان كلامهما إلى الآخر ، فلا يمكن أن يدرك أحدهما بدون الآخر ، وهذا لا يمكن أن ننتقل من الواحد إلى الآخر .

والعلة لا تكون علة إلا في اللحظة التي فيها تنتج المعلول ؛ ومن ناحية أخرى فإنها لا تستطيع أن تنتج المعلول إلا إذا سبقته في الوجود . (سكتوس أمريكوس « مؤلفات مختارة » ، ترجمة فرنسيّة ، ص ٢٨٠ – ٢٨١) .

ثم إن قانون المويية (أو الذاتية identité) يستبعد العلية : إذ لن يكون هناك غير انتقال من الشيء إلى نفسه ، دون حدوث شيء جديد حقاً .

## نقد البرهان الرياضي

### والقياس

ويعضي الشكاك في نقدمهم إلى حد إنكار العمليات الحسابية البسيطة ، ويرونها مستحيلة . فيقولون إنه من المستحيل طرح ١٠ من ١٠ ، مثلاً ؛ لأنني لو قلت  $10 - 1 = 9$  ، فإن الوحدات التي تولّف العدد ٩ تبقى بدون تغيير ، ولم يحدث فيها أي طرح . فلكي يتناول الطرح العدد ١٠ ، فلا بد من رفع الوحدة من كل واحدة من الوحدات العشر التي يتتألف منها العدد ١٠ . لكنني

---

Diogène Laërce : Vies, doctrines des philosophes, t. II, pp. 186-187. tr. fr. (1)  
éd. Garnier, Paris.

في هذه الحالة لا أكون قد طرحت ١ من ١٠ ، بل ألغيت العدد ١٠ ( الكتاب نفسه ، ص ٢٩٩ ) .

أما عن القياس فقد بدأ سكستوس أميريكوس بنقد القياس الشرطي كما نماه الرواقيون ، ثم انصرف إلى نقد القياس الحلمي عند أرسطو ، فقال إن القياس الحلمي إما أنه لا يعلمنا شيئاً ، أو هو يتضمن دوراً فاسداً . ذلك أنه لا لا يعلمنا شيئاً ، لأن النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات . فلا فائدة فيه إذن . إنه تحصيل حاصل .

ثم إن القياس ، إلى جانب ذلك ، ينطوي على دورٍ فاسد ، لأنَّه يقتضي أن نسلُّم مقدماً بما يُطلَب البرهنة عليه . ذلك أنه لكي تكون النتيجة صادقة ، فلا بد من البرهنة على صحة المقدمات . ولا بد بعد ذلك من البرهنة على القضية المسوقة من أجل هذه البرهنة ، وهكذا إلى غير نهاية .

والقياس المعتمد على مقدمة كلية ( ولا بد أن تكون إحدى المقدمتين أو كليتاها كلية وإلا لم ينعقد القياس ) ينطوي على دور فاسد . قال سكستوس أميريكوس في هذا : « حينما يقول هؤلاء ( أي الدوجماتيون ) :

كل إنسان مخلوق

سقراط إنسان

. سقراط مخلوق

قادسين أن يستنتجوا من المقدمة الكلية : « كل إنسان مخلوق » القضية الجذرية : « إذن سقراط مخلوق » التي تتضمن القضية الكلية بالاستقراء ، فإنَّهم يقعون في الدور الفاسد ، فتبين كل القضية الكلية بواسطة كل واحدة من

القضايا الجزئية ، ولكن مستنتجين ابتداءً من القضية الكلية على سهل القياس »<sup>(١)</sup> .

فالقياس يحتاج في إثبات صحته إلى قياس ، وهذا إلى قياس ، وهكذا إلى غير نهاية . ذلك أن القضية الكلية هنا : « كل انسان مخلوق » لا تصدق إلا إذا صدقـت النتيجة وهي : « سocrates مخلوق » ؛ فـكأنـ صحة المقدمة تتوقف على صحة النتيجة ، وصـحةـ النـتيـجـةـ تـتوـقـفـ عـلـىـ صـحـةـ المـقـدـمـةـ ، فـهـنـاـ دـوـرـ فـاسـدـ قـطـعاـًـ .

والأمر نفسه ينطبق حين نريد أن نبرهن على قيمة العقل : فالشكاك يقولون إن البرهنة على قيمة العقل لا تكون إلا بالعقل . فـكـأـنـاـ نـبـرهـنـ عـلـىـ صـدـقـ الشـيـءـ بـمـاـ لـاـ يـصـدـقـ إـلـاـ إـذـاـ صـدـقـ هـذـاـ الشـيـءـ نـفـسـهـ . وهذا هو الدور الفاسد .

والآن لنتسائل : ماذا يقصد الشراك اليونانيون من هذه الحجج ؟

هـنـاـ وـتـجـدـ عـامـةـ المـؤـرـخـينـ يـمـيلـونـ إـلـىـ التـميـزـ بـيـنـ شـكـ فـورـونـ وـمـدـرـسـتـهـ مـنـ نـاحـيـةـ ، وـبـيـنـ شـكـ رـجـالـ الأـكـادـيمـيـةـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ الـجـدـيـدـةـ وـهـمـ أـركـزـيـلـاسـ (ـالـنـصـفـ الـأـوـلـ مـنـ الـقـرـنـ الثـالـثـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ)ـ ، وـكـانـ مـنـ فـلـاسـفـةـ الـأـكـادـيمـيـةـ الـوـسـطـيـ ، وـكـرـنـيـادـسـ<sup>(٢)</sup>ـ الـقـورـيـتـائـيـ (ـنـهاـيـةـ الـقـرـنـ الثـالـثـ وـبـدـايـةـ الـقـرـنـ الثـانـيـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ)ـ رـئـيـسـ الـأـكـادـيمـيـةـ الـجـدـيـدـةـ . وـيـقـولـونـ إـنـ فـورـونـ وـأـصـحـابـهـ اـتـخـذـوـاـ مـنـ الـحـيـاةـ وـالـتـجـرـبـةـ الـعـمـلـيـةـ مـعـايـرـ لـلـسـلـوكـ ، وـقـالـوـاـ بـأـنـ الـأـشـيـاءـ مـحـتمـلـةـ وـظـواـهـرـ ،ـ بـيـنـمـاـ الـأـكـادـيمـيـونـ أـنـكـرـوـاـ إـمـكـانـ الـعـرـفـةـ وـقـالـوـاـ باـسـتـحـالـتـهـاـ .

وـإـذـاـ تـبـعـنـاـ تـطـورـ الشـكـ بـعـدـ الـعـصـرـ الـيـونـانـيـ – الـرـوـمـانـيـ ،ـ نـلتـقـيـ أـوـلـاـ بـالـقـدـيسـ أـوـغـسـطـينـ (ـ٤ـ٣ـ٠ـ – ـ٣ـ٥ـ٤ـ)ـ الـذـيـ مـرـّـ بـرـحـلـةـ مـنـ الشـكـ الـعـمـيقـ .ـ وـيـتـمـيزـ

---

Sextus Empiricus : Les esquisses Pyrroniennes, II, 14. Oeuvres Choisies, (١)  
p. 257.

(٢) راجع عنه كتابنا : « كـرـنـيـادـسـ الـقـورـيـتـائـيـ » ،ـ بـنـفـازـيـ سـنـةـ ١٩٧١ـ .

شكه بثلاث خصائص جديدة : الأولى أن شكه تجربة حية عاشهها . وبهذا كان أول من عاش تجربة شك عميقه ، ومن ذلك النوع الذي سيمّر به الغزالي ( - ١١١٥ / ٥٥٠ م ) في العالم الإسلامي ، ثم ديكارت وبسكال ، وهيجيل فيما يتعلق بشقاء الضمير عنده . — والخاصية الثانية لشك أوغسطين هي أنه عابر ، وقتي ، ويمثل لحظة في تطوره الروحي . ذلك أنه بعد أن كان الشك عند رجال الأكاديمية موقفاً مستمراً يؤدي إلى تعليق الحكم ، <sup>الذى</sup> صار لحظة في التطور ، فيها لم يحصل المرء بعد على الحقيقة ، ولكنه في الطريق إليها . — والخاصية الثالثة هي أن الشك تعبير عن لحظة السلب ، إنه في طريق المؤمن بمثابة معبر لا بد أن يمر عليه للانتقال بعده إلى الحقيقة . « وهو إذن لحظة السلب التي تحول المعرفة إلى يقين مؤسس على يقين الإيمان الإلهي . وبهذا فإن تجربة الشك تختل في حياة المؤمن مكانته ممتازة ، لأنها تعبّر عن عدم كفاية الوثنية وعن توكيده نوع من اليقين من طراز آخر تماماً . ولأن ديكارت وهيجيل كانوا في أعماقهما مؤمنين بال المسيحية مثل أوغسطين ، فإن أحدهما يقترح أن يعطي الشك المنهجي فقط كما عرفه في « مقال عن المنهج » — بعطيه البعد الروحي للإيس المعاش في كتاب « التأملات » ؛ والثاني ( هيجيل ) يتصور طريق الشعور ( الضمير ) مارأً بلحظة الخطا الضرورية ، ابتلاء الوصول إلى يقين مؤسس . إن الشك هو لحظة المظهر الذي فيه يتجرّد الإيمان اليائس الضالّ من الأوهام الحسية ، قبل أن يتجاوز لحظة النقد والبحث ، وذلك بإدراك يقين راسخ يستمد رسوخه من هذه المحنـة التي عاشهـا في الشـك . ومن هنا فإن الشـك — الذي يبدو أن اللاهوتيـن نظروا إـليـه على أنه خطـيـة فـطـيـعة — قد عـدـهـ المـفـكـرـونـ المسيـحـيونـ مـسـاعـداً ثـمـيناً لـلـإـيمـانـ فيـ مـواجهـةـ الـعـلـمـ . وأـوـضـعـ مـثالـ لـذـلـكـ ماـ صـنـعـهـ بـسـكـالـ ( ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ) بـالتـزـعـةـ الفـورـونـيةـ فقد اـخـذـهـ وـسـيـلـةـ لـلـكـشـفـ عنـ «ـ ضـعـفـ الـإـنـسـانـ » ... «ـ أـنـ يـسـخـرـ الـمـرـءـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ ،ـ هـذـاـ هـوـ التـفـلـسـفـ حقـاً ...ـ وـلـاـ نـعـتـقـدـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ كـلـهـاـ تـسـتـحـقـ سـاعـةـ تـعـبـ وـاحـدةـ ،ـ إـنـ الـفـورـونـيةـ ( = الشـكـ )ـ هـيـ الـمـوـقـفـ الصـحـيـعـ » .ـ وـالـشـكـ يـؤـديـ ،ـ فـيـ كـتـابـ

« الأفكار » (لبسكال) *Pensées* دور الدفاع عن الدين : باللخت من مكانة العقل ، والتقليل من قيمة المعرفة الإنسانية ، وبإظهار بؤس العقل الذي تخلى عنه الله »<sup>(١)</sup> .

وفي عصر النهضة الأوروبية نجد مونتاني ( ١٥٣٢ - ١٥٩٢ ) يمثل الترعة الفورونية . فهو يقول بالنسبة العامة ؛ وإن كل شيء نبي . ويرى أن الإنسان الفرد عاجز عن تجاوز انطباعاته الحسية وتخيلاته للوصول إلى معرفة صادقة صدقًا كلياً . يقول مونتاني في تفضيله للشك علىسائر المذاهب الفلسفية :

« إن طريقتهم في الكلام هي : أنا لا أقرر شيئاً ؛ إنه ليس هكذا أحقرى منه هكذا ، أو لا هذا ولا ذاك ؛ أنا لا أفهم شيئاً ؛ المظاهر واحدة في كل مكان ؛ القدرة على الكلام عن ( الرأي ) وضده متساوية ، لا شيء يبدو صادقاً لا يمكن أن يبدو كاذباً . كلمتهم المقدسة لدليهم هي <sup>سيجع</sup> أي أتوقف ( أعلق ) الحكم ) ، لا أتحرك . هذه تردیداتهم وأخرى من نفس النوع . والنتيجة هي التعليق الكامل الحالص ( للحكم ) والتوقف عنه . ويستخدمون عقلاهم للبحث والمجادلة ، لا من أجل التقرير والاختيار . وكل من يتخلص اعترافاً مستمراً بالجهل ، وحکماً بدون ميل ولا ترجيح ، في أية مناسبة كانت ، فهو يتصور الفورونية »<sup>(٢)</sup> . والشك يقوم على الاحتمال والفائدة . والانسان يبدو فيه معرضاً بضعفه الطبيعي .

وفي القرن الثامن عشر حمل ديفيد هيوم ( ١٧١١ - ١٧٧٦ ) لواء الشك . يقول هيوم : « لو امتدنا ببحثنا إلى ما وراء المظاهر الحسية للأشياء ، فإن معظم النتائج التي نصل إليها ستكون مليئة بالشك وعدم اليقين ... والطبيعة الحقيقة لموضع الأجسام ستظل مجهولة . ولا نعرف غير آثارها المحسوسة وقدرتها على

---

J.-P. Dumont : Article « scepticisme », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, (1) p. 722. Paris, 1972.

Michel Montaigne : *Essais*, livre II, chap. 12 : *Apologie de Raimond Sebond*. (2)

قبول الأجسام . ولا يتفق مع هذه الفلسفة غير الشك المحدود بدرجة معينة ، والاعتراف بالج محل فيما يتعلق بالموضوعات التي تتجاوز كل قدرة إنسانية » ( « بحث في الطبيعة الإنسانية » ) . وما نؤكّد أنه قوانين للطبيعة « ليست إلا ارتباطات ضرورتها ذاتية تماماً وناشئة عن الاعتياد ، إذ نعتاد مشاهدة ارتباط بين ظواهر يتلو بعضها بعضاً فنحكم بوجود علية بين بعضها وبعض . لكن كل ما تقوله المشاهدة هو وجود الارتباط ، أما كونه ضرورياً فهذا ما لا تقوله به المشاهدة نفسها . فمثلاً نحن نستنتاج من اصطدام كرة بلياردو بكرة أخرى أن الأولى على حركة الثانية ، لكن هذا الارتباط التجريبي لا يزودنا بأية ضرورة موضوعية .

## ب) المذاهب القائلة بالإمكانية النسبية للمعرفة

- ١ -

### النقدية الكنتية

وكان لشك هيوم هذا الفضلُ في إيقاظ أمانويل كنت ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) من سباته الدجماتيقي ، والقيام بثورة في نظرية المعرفة نظيرة للثورة التي أحدها كوبرنيقوس ( ١٤٧٣ - ١٥٤٣ ) في علم الفلك . فقبل كوبرنيقوس كان المسلم به هو أن الكواكب والنجوم تدور حول الأرض ، وبالتالي حول الراصد الثابت على الأرض الثابتة في مركز الكون . فجاء كوبرنيقوس وأثبت أن تفسير حركات الكواكب يكون معقولاً أكثر إذا سلمنا بأن الراصد الثابت على الأرض هو الذي يدور حول الشمس . وبالمثل رأى كنت أن المعرفة كانت تفترس بأن التصور العقلي يجب أن يتطابق مع الموضوعات . لكن لو كان الأمر كذلك - هكذا يلاحظ كنت - لكان يجب استمداد كل معرفة من تجربة الأشياء ، أي لكان يجب أن تكون كل المعرفة لاحقة على التجربة

لـكن كـيف نـفسـر إـذن المـعرـفة القـبـلـية ، a priori ، أـي السـابـقـة على التـجـربـة ، وـالـتي نـجـدـها فـي القـضـايا الرـياـضـيـة ؟ لـماـذا لا نـقـلـب الـوضـع كـمـا فـعـلـ كـوـبـرـنيـكـوس ، عـسـانـا أـن نـفـسـر المـعرـفة عـامـةً عـلـى وـجـه أـفـضـلـ ؟ وـذـلـك بـأـنـ المـوضـوعـات هـيـ الـتـي يـحـبـ أـن تـنـطـابـقـ مـعـ مـعـرـفـتـنا ، أـيـ مـعـ طـبـيـعـةـ عـقـلـنـا ؟ إـنـا لـو فـعـلـنـا ذـلـكـ ، أـيـ لـو قـلـنـا إـنـ إـدـرـاكـ المـوضـوعـات يـنـبـغـي أـنـ يـمـ وـفـقاـ لـطـبـيـعـةـ عـقـولـنـا ، لـأـمـكـنـتـنا أـنـ نـفـسـر المـبـادـيـءـ العـامـةـ لـمـعـرـفـتـنا الـعـلـمـيـةـ بـالـكـونـ : فـإـنـ هـذـهـ المـبـادـيـءـ لـيـسـتـ غـيـرـ الشـكـوكـ الذـاتـيـةـ لـعـقـلـنـا ، كـمـا تـحدـدـ التـجـربـةـ مـقـدـمـاـ . وـبـوـصـفـهـاـ شـكـولاـذـاتـيـةـ ، فـإـنـ مـنـ الـمـمـكـنـ أـنـ نـعـرـفـهـاـ بـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ مـضـمـونـ التـجـربـةـ .

إـنـ المـوضـوعـاتـ كـمـا تـعـرـفـهـاـ التـجـربـةـ هـيـ فـقـطـ كـمـا تـظـهـرـ لـنـاـ ، إـنـهـ «ـظـواـهـرـ» تـجـلـيـ لـعـقـلـنـاـ . لـكـنـ لـا يـقـصـدـ مـنـ ذـلـكـ أـنـهـ مـجـرـدـ أـوهـامـ ؛ وـلـكـنـ يـقـصـدـ أـنـهـ المـظـاـهـرـ الـتـي تـجـلـيـ لـنـاـ عـلـيـهـاـ الـأـشـيـاءـ . فـهـنـاـكـ إـذـنـ وـرـاءـ الـظـاهـرـةـ ، أـيـ الشـيـءـ كـمـا يـتـجـلـيـ لـنـاـ ، يـوـجـدـ «ـشـيـءـ»ـ فـيـ ذـاتـهــ الـذـي لـيـسـتـ الـظـاهـرـةــ غـيـرـ كـيـفـيـةـ تـجـلـيـهـ فـيـ عـقـولـنـاـ . وـإـلـاـ لـاـنـتـهـيـنـاـ إـلـىـ هـذـهـ الـقـضـيـةــ الـمـشـوـشـةــ ، وـهـيـ أـنـ ثـمـ تـجـلـيـاـ ، دـوـنـ أـنـ يـكـونـ لـشـيـءـ يـتـجـلـيــ «ـ(١)ـ»ـ . إـنـاـ لـاـ نـعـرـفـ الـأـشـيـاءـ كـمـاـ هـيـ فـيـ ذـاتـهــ ، وـلـكـنـ فـقـطـ كـمـاـ تـظـهـرـ لـنـاــ (ـالـكـتـابـ نـفـسـهـ)ـ .

وـكـنـتـ يـرـيدـ بـهـذـاـ أـنـ يـقـولـ إـنـاـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ بـالـخـواـسـ أـنـ نـعـرـفـ الـأـشـيـاءـ كـمـاـ هـيـ فـيـ ذـاتـهــ . وـلـيـسـ فـيـ هـذـاـ إـنـكـارـ لـحـقـيـقـةـ مـوضـوعـاتـ التـجـربـةــ ، فـهـيـ مـوـجـودـةـ وـلـكـنـاـ لـاـنـعـرـفـ مـنـهـاـ غـيـرـ الـظـواـهـرـ الـتـي تـبـدـيـ عـلـيـهـاـ وـهـنـاـ يـمـيـزـ كـنـتـ بـيـنـ الـظـاهـرـةـ Erscheinungـ وـبـيـنـ «ـالمـظـهـرـ»ـ Scheinـ . وـمـذـهـبـ كـنـتـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ يـحـولـ كـلـ مـعـرـفـةـ إـلـىـ ظـاهـرـةــ ، لـاـ إـلـىـ مـظـهـرــ . وـالـمـيـارـ لـمـوـضـوعـيـةــ هـوـ الـكـلـيـةــ وـالـضـرـورـةــ . فـإـنـ تـسـاعـلـ إـلـيـانـ : هـلـ كـانـ يـحـلـمـ أـوـ يـشـاهـدـ مـوـضـوعـاـ حـقـيـقـيـاــ ، فـعـلـيـهـ أـنـ

---

I. Kant : Critique de la Raison pure, préface à la 2e éd., B., pp. XXVI-XXVII.

يفحص هل الصور التي يشاهدها يمكن الربط بينها — وفقاً لقوانين الطبيعة ، وبين الموضوعات المحيطة بها والتي لا يمكن إنكار حقيقتها . واللاحظ في الأحلام أنها عادة غير متماسكة ، أي أنه من أجل تفسيرها لا بد من الصعود إلى حال الذات ، والصور التي تتالف منها لا يمكن الربط بينها وبين صور اليقظة وفقاً للقواعد الكلية للطبيعة .

والخلاصة أن كنت تميز في المعرفة عنصرين : أحدهما يأتي من الأشياء ، وهو « مادة » المعرفة ؛ والآخر يأتي من العقل وهو سابق على التجربة ، وهذا هو « صورة » المعرفة . وينكر كنت التزعة التجريبية التي تنكر كل شكل صوري ، وتري في العقل مجرد قابل . وعنده أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء . وهذه القوانين هي :

أ) الشكول القبلية للحساسية ، وهي الزمان والمكان ؛

ب) والمقولات الاثنتا عشرة للذهن .

وبناءً لذلك فإن المعرفة نسبية ، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها *noumènes* ، وإنما يعرف فقط الظواهر *Phénomènes* ، أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول ، وعلاقتها .

ولما كانت هذه القوانين (الشكول والمقولات) قبلية *a priori* ، فإنهما كلية *universelles* ؛ وبالتالي هي شروط كل معرفة ممكنة . ورغم أن العلم نسي ، فإنه موضوعي وصادق ، لا من حيث إنه مطابق للشيء في ذاته — فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه — بل يعني أن العلم يتافق مع القوانين الكلية للذهن . والحقيقة تحد إذن لبادتها ، أي بضمونها ، بل بشكلها ، أعني بطبع الكلية الذي يميزها .

ولكن فكرة « الشيء في ذاته » التي تمسّك بها كنت تتضمن بالضرورة أن

المعرفة نسبية ، إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان ، ولا تقر له إلا بادراك الظاهرة .

و فكرة « الشيء في ذاته » كانت عقدة العقد في مذهب كنْت ، وهذا هاجمها كل الذين جاءوا في إثره وتأثروا به .

لقد وجد شارل رنوبيه ( ١٨١٥ - ١٩٠٣ ) هذه الفكرة معتمدة للعقل opaque à l'entendement ، أي لا يمكن فهمها عقلياً ، بينما الواجب وضع مذهب عقلي خالص . وقد وجد رنوبيه أن هذا لن يتحقق إلا برد كل شيء إلى الفكرة الوحيدة التي لا تدين بشيء للخيال الانطولوجي ، وهي فكرة الإضافة ( أو العلاقة ) relation . هنالك سنجد أن الوجود ليس شيئاً آخر غير الإضافة ، أعني الظاهرة ، ولا معنى لفكرة الشيء في ذاته . وما هو حقيقي هو الإضافة ( أو العلاقة ) ، وليس الحدود التي تقوم بينها الإضافة ( ١ ) ، لأنه لا حقيقة لهذه الحدود إلا بالاضافة نفسها .

وعند رنوبيه أن الإضافة هي أولى المقولات ، وما سائر المقولات ( العدد الوضع ، التوالي ، الكيف ، الضرورة ، العلية ، الغائية ، الشخصية ) إلا تنبعيات لها .

ويحسن بنا هنا أن نورد قائمة المقولات عند كنْت : قسم كنْت المقولات الثانية عشرة التي قال بها بحسب أربعة اعتبارات : الكم ، الكيف ، الإضافة ، الجهة . فكانت لوحظة المقولات كما يلي :

الجهة	الإضافة	الكيف	الكم
الإمكان	الجوهر والعرض	الوحدة	
الوجود	العلة والمعلول	السلب	الكثرة
الضرورة	التبادل	التحديد	الشمول

## وبناظرها في الأحكام :

الكلية	الموجب	الجملي	الممكن
الجزئية	السابق	الشرطـي المتصل	الوجودـي
الشخصـي	غير المحدود <sup>(١)</sup>	الشرطـي المنفصل	الضروري

ولما كانت الأشياء في ذاتها غير قابلة لأن تُعْرَف ، فإن الميتافيزيقا التقليدية أو الكلاسيكية غير ممكنة ، لأنها ترجع إلى إدراك الأشياء في ذاتها . لقد أفلح العلم science لأنـه اقتصر على الظواهر ؛ وأخفقت الميتافيزيقا التقليدية أو الكلاسيكية لأنـها تبحث في الأشياء في ذاتها ، بينما هذه لا يمكن بلوغها ، لأنـه للحكم على الشيء في ذاته لا بد أن نعاينـه ، ونحن لا نعاين إلاـ ما هو محسوس . وهذا فـمن المستحيل تجاوز ميدان المـعـطـي التجـريـبي .

- ٤ -

## النقدية الجديدة عند رنوـفيـيه

قلنا إن فكرة الشيء في ذاته التي قال بها كـنـتـ بـدـتـ فـكـرـةـ دـخـيـلـةـ مـعـتـمـةـ غير عـقـلـيـةـ . فإذاـ كـنـاـ نـشـدـ المـعـقـولـيـةـ التـامـةـ فـيـجـبـ أـنـ نـبـذـهـاـ .

وـقلـناـ إنـ مـنـ الـذـيـنـ بـنـوـهـاـ تـخلـيـصـاـ لـلـكـتـتـيـةـ مـنـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ الدـخـيـلـةـ المـعـتـمـةـ غيرـ العـقـلـيـةـ شـارـلـ رـنـوـفيـيهـ (ـ١٨١٥ـ -ـ ١٩٠٣ـ)ـ .ـ وـنـرـيدـ أـنـ نـوـلـيـ رـأـيـهـ هـنـاـ مـزـيدـاـ مـنـ التـفـصـيلـ<sup>(٢)</sup>ـ .ـ

يأخذ رـنـوـفيـيهـ عـلـىـ كـنـتـ أـنـهـ لـمـ يـتـخلـصـ تـامـاـ مـنـ المـيـتاـفيـزـيـقاـ الـكـلاـسـيـكـيـةـ الـيـ

(١) هو الحكم الموجب الذي محمولة اسم سابق ، مثل : زـيـدـ هـوـ لـاـ كـاذـبـ .

(٢) راجع ترجمتنا لكتاب بـنـرـوـفيـيهـ : «ـ مـصـادـرـ وـتـيـارـاتـ الـفـلـسـفـةـ الـمـعاـصـرـةـ فـيـ فـرـنـسـاـ »ـ جـ ١ـ صـ ٢٥٦ـ وـمـاـ يـتـلـوـهـاـ .ـ

دعا إلى تصحيحها . ذلك أنه « وضع مكان الجواهر القديمة موجودات في ذاتها لا ندرى ما هي ، وبواطن *noumènes* مجهولة ، ووضع من فوقها غير المروط المحس على أنه الحقيقة العليا ؛ وأنزلَ — إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف عن الوهم — كلَّ ما هو ظاهرة ، وبالتالي : الشخص الحقيقي الذي كلَّ أحواله ظاهرية ونسبية »<sup>(١)</sup> .

وفي مقابل ذلك جاءت النقدية المحدثة *néo-criticisme* التي دعا إليها رنو菲يه في فرنسا كي « تخضع كل المجهولات للظواهر ، وكل الظواهر للشعور ، وفي الشعور نفسه يخضع العقل النظري للعقل العملي »<sup>(٢)</sup> .

وتهاجم هذه النقدية النزعة المغالية في توكييد العلم *scientisme* ، لأن العلم الدقيق محدود ، ولا ينتظم وجود الواقع الأولى ، وموضوع يتحدد تحت كل المقولات . إن العلم لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، إلا إذا فقد الصفة المشتركة بين جميع العلوم ، ألا وهي أنه لا واحد منها يقدّم تعين مبادئه الأولى : فكل العلوم تقوم على معانٍ عامة ، وواقع وعلاقات مقبولة ، ومصادرات لا تناوش . غالباً نحن لا نختلف أنفسنا حتى مؤونة صياغة هذه المصادرات »<sup>(٣)</sup> .

« وفي مقابل الوضعية التجريبية يؤكّد رنو菲يه أن التجربة تتوقف على المقولات والقوانين ، أي أننا لا نستطيع أن نتمثل الطبيعة إلا بشروط العقل . ولا شك في أن هذا هو السبب في أن رنو菲يه اضطر إلى النظر إلى الإضافة على أنها

(١) رنو菲يه : « الشخصية ، مع دراسة عن الادراك الخارجي والقوة » ، المقدمة . باريس ، سنة ١٩٠٣ .

(٢) رنو菲يه : « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، ط ٢ طبعة جديدة سنة ١٩٠٨ ، ص ١٤ .

(٣) رنو菲يه : « مختلط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ج ٢ من ٢٤ .

المقوله الأساسية وأنها « مقوله المقولات » ، نظرًا إلى أن كل شيء في الامتثال نسي ، ولا شيء يعرف أو يُدرك إلاً بواسطة إضافة ما ، فإن أعم القوانين كلها هو الإضافة نفسها . وارجاع ظواهر إلى ظواهر أخرى ، يعني « العمل » ، بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ، أي من ناحية الامثلات الإنسانية بمعنى التفكير والحكم — « معناه تحديد مادة الإضافة وشكلها »<sup>(١)</sup> . والتجربة الإنسانية تقدم مادة الإضافات المتمثلة والمتمثلة على السواء ؛ وتزودنا بالروابط الجزئية التي نسمّيها عادة باسم الواقع والظواهر . ومع كنّت ، ينظر رنو菲ه إلى شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . ويُسمى كنّت « أول عبقرية مقولية Categoriste في العصر الحديث » ؛ لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبين أن الإضافة هي مفتاحسائر المقولات ، وأن التضييق الكنتي — تبعاً لذلك — تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنّت لم يلحظ أن كل الأحكام — بغير استثناء — ذات شكل مشترك هو : الإضافة ، وأنها جميعاً تتضمن في هذا معانى الهوية والاختلاف ، الاتفاق والافتراق ، التي للذك لكت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية Concepts refléchis . وكانت لم يغّر مقولات الشخصية ، والغالبية ، والإضافة . وعلى خلاف كنّت وضع رنو菲ه تسع مقولات هي تسع قوانين أساسية لا تقبل الرد ، وهي تسع قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقوله العامة للإضافة . وكل واحدة من هذه المقولات تتالف من : موضوع ، ونقيس موضوع ، ومركب موضوع . وهك لوحة هذه المقولات :

---

(١) رنو菲ه : « بحث في النقد العام » ج ١ ص ١٨٢ .

المقولات	ال الموضوع	نقيض الموضع	مركب الموضع
الإضافة	التمييز	الموية	التعيين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدّية)	المكان (فترة)	الامتداد
التواقي	الآن (الحدّي)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيغورة	العلاقة	الللاعلاقة	التغير
العلمية	الفعل	القدرة	القدرة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللادات	الشعور

ولوحة المقولات هذه ... تشهد على محاولة تجاوز الوضعية التجريبية . الواقع أنه : ماذا يعني النظر إلى الإضافة على أنها مقوله المقولات ، وأنها الصورة المشتركة بين سائرها كلها - اللهم إلا " توکید أن العلاقة المميزة للإضافة - أعني جعل المعطيات التجريبية روحية - مشتركة " بين المقولات كلها ؟ (١) » .

ولكن رنوفيه مع ذلك يرى « أن الظواهر متعددة ، مرکبة ، مترابطة ، متشابكة ، وبعض أنظمة الشمول والنمو تجمعها وتفرقها ، وتتضمنها في مجموعات محددة أو تشتبها . إن نسبة الظواهر منظمة *reglée* ودائمة ، وهذا نفسه ظاهرة تشهد لها التجربة في جميع المجالات الممكنة كلما رجعنا إليها ... وأنا أتحدث هنا عن دوام ظاهر : هو الوحد الذي تقتضيه الظواهر ، ولا

(١) بزوبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ج ١ ص ٢٥٩ - ٢٦١ من ترجمتنا ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

أسى لتجاوز الظواهر . وبوجه عام ، فإن دوام النظام ، وهو لا ينفصل عن النظام نفسه ، هو ظاهرة سامية فوق كل الظواهر ، ظاهرة عامة ، إن صحَّ هذا التعبير »<sup>(١)</sup> .

- ٣ -

### هاملان

ولكن رنوبيه ظل مع ذلك بعيداً عن التعقل التام للكون ، وأبقى مجالاً لامعقول كما لاحظ هاملان ( ١٨٥٦ - ١٩٠٧ ) إذ لم يتخلص رنوبيه من التجربية ، لأنَّه كان يُعدَّ الاضافة هي الواقع ، واكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض ، أي تفسيرها .

هذا جاء هاملان فسعي إلى إيجاد تفسير شامل للكون ، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عَرَضِي Contingent وصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب . وينتهي هاملان إلى لوجة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاثة ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريدآ ليصل إلى الأكثر عينية ، هكذا :

- |                        |         |
|------------------------|---------|
| ١ - الاضافة            | العدد   |
| ٢ - الزمان             | المكان  |
| ٣ - الحركة             | الكيف   |
| ٤ - الاستحالة (التغير) | التنوع  |
| ٥ - العلمية            | الغائية |
| الشخصية                |         |

وعند هاملان أن « العالم نظام مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى

---

C. Renouvier : *Essais de critique générale*, p. 52. Paris, 1912.

(١)

نصل إلى حد آخر فيه الاضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النببي . إنه النببي لأنّه نظام من الإضافات ، ولأنّه — بمعنى آخر — بوصفه نهاية التقدم ، هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر . وفي هذه النظرة حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه — بتعبير أفضل — كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الواقع في دورٍ فاسد . ونُعر بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما نجد من جديد بالتحليل هذا المحتوى<sup>(١)</sup> .

— ٤ —

### هُسْرل ومذهب الظاهريات

وهنا نصل إلى هُسْرل مؤسس فلسفة الظاهريات (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ذات الأثر البالغ في الفلسفة المعاصرة ، خصوصاً في الوجودية ، لا من حيث هي مذهب ذو مقالات فلسفية محددة في موضوعات الفلسفة ، بل من حيث هي منهج .

يهدف هُسْرل إلى أن يحدد كيف ينبغي أن تكون الفلسفة حتى تصبح علمًا دقيقاً *strenge Wissenschaft* كالرياضيات .

وفي سبيل هذا يريد أن يبدأ من المباشر *immédiat* . لكن المباشر في نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب إلى هذا التجربيون والحسيون ، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذي يستبعد إمكان الشك في وجود العالم المحسوس ، كما بين لنا الشراك اليونانيون . وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكرة . وهذا فإن العالم كله المحيط بي

O. Hamelin : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 19. (١)

ليس غير ظاهرة وجود ، وليس عالماً موجوداً بيقين .

والأمر المباشر الحقيقى هو الماهيات *Wesenheiten essences* أي الأمور المقوله بوصفها معطاة في الفكر . وهذه الماهيات هي أولاً ماهيات عامة : ماهية الإدراك ، ماهية التصور ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان . وهي ثانياً ماهيات الأمور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية ، مثل العلاقة بين الضوء والامتداد .

لكن هذه الماهيات *essences* ليست هي الموجودات ، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى ، يتألف منها الحقيقة المقوله لمعطيات التجربة . وثم طرق مختلفة أو مناهج لاستخلاص الماهية ومشاهدتها . وأهم هذه المناهج منهج التغيرات التخيلية ، ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع ، علينا أن نخضع هذا الموضوع للتغيرات عديدة تخيلها ، بحيث نستطيع أن تحدد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظلّ كما هو هو . وعلينا أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع : الموضوع كما يُدرك ، الموضوع كما يتخيّل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يُحتمّل عليه .

ويقوم الفينومينولوجي باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية ، حتى ينتهي إلى تصنیف مناطق انطولوجية مادية أو صورية : فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التي تحدد حال الظهور المتجلي في الطبيعة (الشيء ، الحي ، المتحرّك ، الخ) ؛ ومنطقة الشعور *conscience* تضم كل الماهيات التي تشتّرك في كونها نشاطاً واعياً (التفكير ، الاحساس ، التخيّل ، الإدراك ، الخ) ، وتتعدد ما يميّز كل شعور بما هو كذلك .

ولا يقتصر اهتمام الفينومينولوجي على البحث في الماهيات التي لها مناظير متحقّق بالفعل ؛ بل يمتد إلى البحث أيضاً في الماهيات التي ليس لها مناظير

عنيّي ، مثل « الموضوع بوجه عام » l'objet-en-général أو « أيّ موضوع كان » tout-objet-quelconque .

وفي هذا البحث في الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلي : فمثلاً العنقاء نحن نحدد ماهيتها ، سواء وجدت أو لم توجد أبداً . ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ « وضع الوجود بين أقواس » ، أي بغض النظر عن وجود الماهيات ، والبحث فيها مع ذلك بما هي كذلك . ذلك أن الوجود مستقل عن الماهية . وكما أثبتت كنْت : الوجود ليس محمولاً prédicat . ذلك أن الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية .

وكل فكر هو فكر في شيء ، أي أنه يقصد شيئاً ، وهذا هو ما يعرف به فكرة القصد intentionalité ، وهي من الأفكار الأساسية في مذهب الظاهريات . ولا يعني بالقصد هنا ما عنده الاسكلاطيون<sup>(١)</sup> وفي إثرهم فرانس برنتانو ( ١٨٣٨ - ١٩١٧ ) : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفزيائية ، بل معنى القصد Intentionalité هو الشعور الفعال الذي يصنع موضوعه في الإدراك .

ومنهج الوضع بين أقواس له أربع لحظات :

١ - وضع « التاريخ » بين أقواس :

ويقصد به غض النظر عن كل ما تلقيناه من نظريات وآراء سواء منها ما يتعلق بالعلم وبالحياة اليومية وبالمعتقدات ، فلا تلتفت إلا إلى ما هو معطى لنا مباشرة .

٢ - وضع « الوجود » بين أقواس :

وقد شرحته من قبل ، أي البحث في الماهيات بغض النظر عن وجودها . والامتناع - موقتاً - عن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات ، حتى لو كان الوجود

---

(١) وسموه intentio intellecta ( راجع St. Thomas : Sum. C. Gentiles , IV , II )

بيّناً جداً ، مثل وجود الأنا . وبينما في اللحظة الأولى – وضع « التاريخ » بين أقواس – نحن نتحرر من كل الأفكار السابقة والأحكام الموروثة ، نحن في اللحظة الثانية نسعى إلى جعل المعرفة الفلسفية هي معرفة الماهيات .

٣ – الرد (أو : الاختزال ) الصوري : eidetische Reduktion و يقوم على التمييز بين الواقع Faktum وبين الماهية Wesen (Eides) وفيه نرد الواقع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية ، فمثلاً نرد أنواع الأحمر المتجلية في مختلف الأشياء الحمراء إلى ماهية « الأحمر » ، ونرد مختلف أفراد الإنسانية إلى ماهية « الإنسان » .

٤ – الرد (أو الاختزال ) المتعالى transzendentale Reduktion : ويقوم على التمييز بين « الواقعي » Reales وبين اللاواقعي Irreales وفيه نرد المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعلالية في الشعور المحس *reines Bewusstsein* .

لكن ليس المقصود من الوضع بين أقواس ما يقصده ديكارت من الشك المنهجي . وإنما المقصود هو الإپوخية *Epohē* أي تعليق الحكم ، أي وقف التعلق بالأحكام الشائعة ابتعاء تمكيني من أن أصبح « مشاهداً محايضاً » لذاتي وسائل الأشياء . إن هسرل يسعى إلى الوصول إلى المنطقة المطلقة للأنا المحس أول الشعور المحس *Absolutsphäre des reinen Ich oder des reinen Bewusstseins* وهذه المنطقة لا تحتاج إلى ما هو واقعي ، ولا ينبغي ألا يخلط بينها وبين الأنا التجربى المعطى في الإدراك الباطن .

وهكذا انتهى هسرل إلى نوع من المثالية المتعالية التي قال بها كنت ، ما دام قد انتهى إلى القول بالشعور المحس غير المحتاج إلى ما هو واقعي .

## ما هي الحقيقة؟

- ١ -

### تعريفها وأنواعها

تعرف الحقيقة *veritas, vérité* بأنها « مطابقة الفكر للأشياء »، وبلغة الاسكلاتيين : « الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل » *varitas est adaequatio rei et intellectus* فالحقيقة تتضمن إذن مقارنة بين حدين : الفكر من ناحية ، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى .

ومن هنا تنقسم الحقيقة إلى نوعين ، بحسب وجهة نظرنا إلى الفكر ، أو إلى الشيء :

٢) الحقيقة المنطقية – وتعرف بأنها : تطابق الفكر مع الشيء .  
إذا تطابقت رواية حدث مع الواقع كانت *adaequatio intellectus cum re* الرواية حقيقة ..

ب) الحقيقة الوجودية – ، وتعرف بأنها : تطابقُ الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها *adaequatio rei cum intellectu* : أي تطابق الشيء مع العقل ، أعني مع معايير العقل . فإذا قلت هذا رجل كريم : فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل .

وهيدجر – على طريقته في الرجوع إلى الاشتلاف اللغوي الأصيل – يعرف

الحقيقة بأنها « الكشف » لأن كلمة الحقيقة باليونانية  $\alpha\lambda\gamma\omega\sigma\tau\alpha$  مؤلفة من الاداة وتعني السلب والنفي ، والفعل  $\omega\lambda\gamma\omega\sigma\tau\alpha$  أي هو مستور ، مخفى ، محجوب .

ويميز هيذجر بين الحقيقة الوجودية ontich ، والحقيقة الموجودية ( الأنطولوجية ontologisch ) . والحقيقة الوجودية هي حقيقة الوجود ، أي منظوراً إليها قبل وصف الموجود بأي وصف ؛ بينما الحقيقة الموجودية أو الأنطولوجية هي الحقيقة كما تكتشف للشعور ، أي بعد الوصف بالأوصاف الخاصة بالوجود ؛ إنها اكتشاف الوجود في ذاته للشعور .

وقد يميز بين الحقيقة المادية ، والحقيقة الصورية vérité matérielle et vérité formelle على أساس أن الحقيقة المادية هي تطابق الفكر أو القول مع الموضوع أو مع الأشياء ؛ أما الحقيقة الصورية فهي اتفاق الفكر مع نفسه ، أي خلوه من التناقض : فالحقيقة في القياس صورية ، بمعنى أن القياس يحسن فقط صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، ولا شأن له بالصحة الواقعية للنتائج ، إذ تتوقف هذه على صحة المقدمات . والقاعدة هي أن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة ، أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة أو نتائج صادقة – وعلى حد تعبير الاسكلاثيين : من الكاذب ينتج أي شيء ( الصادق أو الكاذب )  
*ex falso sequitur quodlibet*

- ٤ -

### الخطأ وأسبابه

ونقيض الحقيقة : الخطأ erreur . ولهذا يعرف بنقيض ما عرفنا به الحقيقة . فالخطأ هو عدم التطابق بين الفكر أو التعبير عنه وبين الأشياء ؛ أو هو القول غير المطابق للأشياء .

والخطأ يختلف عن الكذب : إذا الخطأ غير معتمد ، وينشأ عن جهل ؛ بينما

الكذب هو قول غير الحق مع العلم بما هو حق .  
والخطأ لا يكون إلا في الحكم ، لا في الأشياء ؛ وهو فعل إرادي ، لأنه يصدر عن إرادتنا الحرّة ، ولذا فإنّه فعل إيجابي . وأرسطرو يقول إن « الخطأ والصواب ليسا في الأشياء ... بل في الفكر » <sup>(١)</sup> .

ولنستعرض الآن آراء بعض الفلاسفة في أسباب الخطأ :

أ— يرى ديكارت <sup>(٢)</sup> أن من أسباب الخطأ : الاندفاع ، واستباق الحكم .  
والاندفاع مردّه إلى عدم الروية في الحكم ، وعدم استقصاء الأوجه المختلفة للظاهرة أو الحادث أو المسألة . وقد تدفعنا الحاجة العملية الملحة إلى عدم التروي وآكمال الاستقصاء . ومن هنا يكون الاندفاع . أما استباق الحكم Prévention لم يصل إليها بنفسه وعقله ، وإنما تسلّمها بالقبول والتقليل من الآباء أو المعلمين أو عامة الناس ، فيجعل منها معياراً لأحكامه .

ثـ إننا في أحكامنا نتجاوز بإرادتنا ما نعرفه بوضوح وتميز ، إذ الإرادة أوسع مدى من الذهن . ومن هنا ينشأ الخطأ .

بـ — ويرى اسپينوزا أن « الخطأ هو عدم المعرفة الذي تشمله الأفكار غير الملبقة inadéquates ، أي المشوّهة والمختلطة » <sup>(٣)</sup> — أي أنه يرى أن الخطأ ليس فعلاً إيجابياً ، بل سلبياً ، وأنه مجرد نقص في الحقيقة ، أو نقص الحقيقة .

جـ — وعند كنـت أن « السبب الأساسي في كل خطأ سبب واحد أحد ، وينبغي ألا يبحث عنه إلا في التأثير المستسر للحساسية على الذهن ، أو بعبير أدق : على الحكم » <sup>(٤)</sup> .

(١) أرسطرو : « ما بعد الطبيعة » م ٦ ف ٤ ص ١٠ ٤٧ ب س ٢٥ .

(٢) ديكارت : « مقال في النهج » ، القسم الثاني .

(٣) اسپينوزا : « الأخلاق » القسم الأول ، الفصلية رقم ٣٥ .

(٤) أمانويل كـنـت : « المنطق » ترجمة تيسو Tissot إلى الفرنسية ، ص ٧٥ : باريس ، عن الناشر لـدرانج ، سنة ١٨٦٢ .

## خصائص الحقيقة

- ٤ -

### المذهب العقلي

لَكُنْ مَا هِي خَصائِصُ الْحَقِيقَةِ؟ وَهُلْ هِي مُطْلَقَةً أَوْ نَسْبِيَّةً؟  
يُجِبُ الْعُقْلَيُونَ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ يُجِبُ أَنْ تَتَصَفَّ بِالْخَصائِصِ التَّالِيَّةِ :

١ - الْحَقِيقَةُ يُجِبُ أَنْ تَكُونَ وَاحِدَةٍ بِالنَّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ الْعُقُولِ عَلَى السَّوَاءِ ،  
وَلَا تَتَوقِّفُ عَلَى مَزَاجِ أَحَدٍ .

٢ - الْحَقِيقَةُ يُجِبُ أَنْ تَكُونَ كُلِّيَّةً ، أَيْ تَمْتَدُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ فَلَا تَتَوقِّفُ  
عَلَى لَحْظَةٍ مِنَ الزَّمَانِ وَلَا عَلَى مَوْضِعٍ مِنَ الْمَكَانِ . إِنَّهَا صَادِقَةٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَفِي  
كُلِّ مَكَانٍ . وَمِنْ خَصائِصِهَا الْعَمِيقَةِ أَنَّهَا لَا تَحْمِلُ تَارِيْخاً ، وَمَا هُوَ صَادِقٌ  
إِلَّا مِنْهُ هُوَ صَادِقٌ الْيَوْمِ وَسِيَكُونُ صَادِقاً غَدَّاً .

وَكَمَا قَالَ فَرَانسِسُ بِرَادِلِيُّ (الْمُتَوَفِّيُّ سَنَةُ ١٩٢٤) : مَا يَصْدِقُ مَرَةً يَصْدِقُ  
أَبْدَأً once true, always true . « إِنَّ مَظَهُورَ الْأَشْيَاءِ يَتَغَيِّرُ ، وَالْأَحْدَادُ  
يَتَنَقَّلُ عَلَى مَدِيَّ التَّارِيْخِ ، لَكِنَّ الْعُقْلَيُونَ يَسْمُوُ فَوْقَهَا وَيَفْسِرُ مُجَراها  
وَاضْعَافَ قَوَانِينَ ثَابِتَةٍ . وَيُمْكِنُ مَشَاهِدَةُ ذَلِكَ بِوْضُوحٍ حِينَ نَحْلِلُ فَلْسَفَةَ الطَّبِيعَةِ  
عِنْدَ نِيُوتُنَ ، الَّتِي كَانَتْ بِمَثَابَةِ الْكِتَابِ الْمَقْدُسِ عِنْدَ كُلِّ الْفِيَزِيَّاتِيْنِ . لِتَفْسِيرِ  
حَرَكَاتِ النَّظَامِ الشَّمْسِيِّ اضْطُرَرَ نِيُوتُنَ إِلَى إِخْتَرَاعِ مِيكَانِيْكَا وَتَحْدِيدِ مِبَادِئِها؛  
وَهَذِهِ الْمِبَادِئُ وَخَصْوَصَةً مِبَادِئُ الْجَاذِبَةِ الْكُلِّيَّةِ ، هِيَ قَوَانِينَ ثَابِتَةٍ مُسْتَقَلَّةٍ عَنِ  
الْزَّمَانِ كُلِّ الْاسْتِقلَالِ . فَأَنَّ الْأَجْسَامَ تَتَجَاذِبُ بِنَسْبَةِ مَطْرَدَةٍ مَعَ حَاصِلِ ضَربِ  
كُتُلَّهَا ، وَبِنَسْبَةِ عَكْسِيَّةٍ مَعَ مَرْبِعِ مَسَافَاتِهَا - تَلَكَ حَقِيقَةٌ تَنْطِبِقُ وَتَصْدِقُ فِي كُلِّ

لحظات الزمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : لم يكن في وسعه أن يعفي نفسه من أن يدخل في المشكلة ما يسميه كرنو Carnot باسم « المُعطَى التاريخي » donnée historique أعني : الوضع والسرعة الأولىين للكواكب معتبرة في لحظة من الزمان ؛ ولما كانت هذه البداية لحركتها غير ميسورة عملياً للراصد (أو المشاهد ) ، ففي وسعنا أن نقول إن الأمر يتعلق بلحظة ما – أي كانت – من لحظات الزمان . وهذا الوضع ، وهذه السرعة الأولىين للكواكب في لحظة معلومة يؤلفان إذن واقعة ، يمكننا أن نعرفها معرفة تجريبية فحسب . وهكذا نجد في فلسفة نيوتن تحالفًا سعيداً بين المعطيات التاريخية والقوانين أو المبادئ ، التي تسود كل التغيرات وكل الحركات الخاصة بالنظام الكوكبي ، وبهذا الوصف هي ثابتة ومستقلة عن الزمان .

وكان أن الحقيقة مستقلة عن الزمان ، فهي أيضاً مستقلة عن المكان ... صحيح أن ثم أحداً موسومة بعلامة محلية : فوزن الجسم عند القطبين ليس هو وزنه عند خط الاستواء . لكن العقل الإنساني يفسّر هذه الفوارق بمساعدة قوانين ثابتة ومستقلة عن المكان ، أعني : الفعل المجتمع للثقل وللقوة الطاردة Centrifuge . وبالجملة فإن الحقيقة مفهومة ، أي مردودة إلى حدودها الجوهرية ، لا تتضمن علامة زمانية ولا علامة مكانية : إنها دائمًا وفي كل مكان مطابقة لنفسها » .

ج – والخاصية الثالثة هي « أن الحقائق الجزئية موضوعها كلها هو نفس الكون ؛ إنها تعبير عن نفس الحقيقة . والصعوبة هي في أن نفهم كيف ، ولماذا لا يحصل العقل في هذه النقطة رغم جهوده إلا على نصف نجاح ؛ إذ يبدو أنه تعوزه بعض المفاتيح ، وهذا يبقى بعض الغموض الذي لا يفلح في تبديله . أما أن هذا هو إتجاهه – فيشهد على ذلك كثير من الواقع . فهو يقرّ أولاً – بالفرض – أن الحقائق الجزئية لا ينافق بعضها بعضاً أبداً ؛ وليس هذا غير جانب سلبي من مقتضياته ، لكنه يذهب إلى أبعد من هذا : إنه يسعى إلى

التنسيق بين معارفه ، وأن يُولَّف منها : نصاً محكم الترابط ، وإلى أن يفهم  
 كيف ترَابط فيما بينها بعضها وبعض . فلكي يربط القوانين التجريبية بعضها  
 مع بعض ينشئ نظرية فزيائية . والتاريخ البارزة في تاريخ علم من العلوم  
 هي تلك التي تتحدد فيها جملة فصول – كانت متمايزة حتى ذلك الوقت – في  
 فصل واحد، كما حدث مثلاً <sup>بالنسبة إلى النظرية الكهرطيسية</sup> Electro-magnétique  
 ونظرية الضوء . فالعلم يسعى إلى تصور مبادئه عامة قادر على  
 انتظام كل أجزاء الفزياء . والفلسفة – بدورها – تمد نظرها إلى كل  
 ميادين التأمل ، وتسعى إلى أن تنتظمها في نظرة شاملة . وتود أن ترى كل  
 الأشياء تصدر عن مبدأ واحد : « الجوهر عند اسپينوزا » ، و « الواحد » عند  
 الإسكندرانيين . وكل هذه المحاولات – والمقصود منها واضح – تبقى قاصرة  
 جزئياً . والمنهج الدقيق الوحيد ، الذي يملكه العقل لربط الحقائق الجزئية فيما  
 بينها ، يقوم في استنباطها بعضها من بعض أو من مبدأ مشترك ، لكن التنوع  
<sup>le divers</sup> ، المعطى لنا في العالم ، لا يمكننا من استنباطه هكذا بعملية منطقية  
 والاستنباط العلمي ، كما يمارس في نظرية فزيائية ، يتضمن دائمًا نوعاً من  
 القصور (أو النقص) : فإنجازه لا بد أن <sup>نُدخل</sup> ، بنوع من التسلل الخفي ،  
 معطيات واقعية أو مفترضات : مستقلة عن المبادئ . أما الاستنباط  
 الفلسفـي فهو دائمًا قليل الإحكـام ، حتى لو حاول أن يسير على نهج هندسي  
<sup>more geometrico</sup> كما هي الحال عند اسپينوزا . وبعض المفكـرين قد تخيلوا  
 شكلاً آخر للاستنباط : الاستنباط التركـيبي عند هيجل أو هامـلان ؛ لكنهم لم  
 يفلحوا إلا في صنع آلة لا يمكن استعمالها . وأخرون زعموا الاستغناء عن  
 العمليـات العـقلـية ، ابـتـغـاء إـدـراكـ الـوـاقـعـ منـ الدـاخـلـ بالـعيـانـ (أـوـ الـوـجـدانـ)  
 ومتـابـعةـ نـمـوـهـ اـبـتـداءـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـمـيـ إـلـاهـمـ الـأـكـثـرـ عـمـقاـ ،ـ لـكـنـ قـيـمةـ هـذـاـ  
 الـوـجـدانـ وـحـقـيقـتـهـ ،ـ وـهـوـ غـامـضـ دـائـمـاـ وـيـصـعـبـ التـعبـيرـ عـنـهـ ،ـ مـشـكـوكـ فـيهـماـ .ـ  
 إنـ الـفـكـرـ يـقـدـرـ عـلـىـ الـاسـنـبـاطـ ،ـ لـكـنـ الـاسـنـبـاطـ التـحلـيليـ لـاـ يـسـتـبـطـ إـلـاـ نفسـ  
 الشـيـءـ مـنـ نـفـسـ الشـيـءـ ؛ـ وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـبـرـزـ ،ـ فـيـ الـلحـظـةـ الـمـنـاسـبـةـ ،ـ الـفـارـقـ ؛ـ

إنه لا يفلح إلاً فيما هو في حالة هوية *identique* . وهذا من غير شك ، هو السبب في أن العقل يفترض الهوية *identité* كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، لا لأنه يقرر أن كل شيء في هوية مع كل شيء ، بل لأن وجود بعض الهويات الجوهرية هو شرط لنجاده المضمن ، بالنظر إلى الوسائل القاصرة التي في حوزته .<sup>(١)</sup>

- ب -

### المذهب الجدلـي

وفي مقابل هذا المذهب العقلي الذي يمثله أرسطو وال فلاسفة الإسلاميون والاسكلاثيون اللاتين وديكارت واسپينوزا وليبنتس - نجد مذاهب عديدة مضادة ، يهمتنا أن نذكر منها ها هنا : المذهب الجدلـي عند هيجل والميجيلية . والمذهب البرجماني عند وليم جيمس وديوي وموريس بلوندل ( ١٨٦٩ - ١٩٤٩ ) وادوار لوروا ( ١٨٧٠ - ١٩٥٤ ) ، والوجودية .

فهيجل ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) يرى أن الحقيقة في صيرورة ونغير ، وليس ثم حقيقة مطلقة صادقة كلياً في الزمان والمكان ، إلا إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها - وأنني لها أن تبلغ ذلك أبداً !

ويأخذ هيجل بما قال به اسپينوزا من أن « كل تحديد سلب » ويفسره بأن أي تعريف ( أو تحديد ) للفظ يتضمن نفياً لصفات أخرى . فإذا قلت « إنساناً » فإننا أصفه بالحياة والعقل ، وأنفي عنه أنه جماد أو شجرة أو كوكب . وعنصر « النفي » هذا ضروري في كل تصور وفي كل تفكير . وكل شيء هو في علاقة

مع شيء آخر ، إما سلباً أو إيجاباً . والسلب هو نفسه شكل من أشكال العلاقة (أو الإضافة) .

وكل وضع *thème* يتضمن إذن نقلاً له *antithèse* ؛ وكل الوضع ونفي الوضع يتحد في مركب *synthèse* أعلى ، فيه يرفع (يزول) التقابل بين الموضوع ونقيضه ، إذ يتواافقان في وحدة أعلى وأوسع .

وثم علاقة بين الأجزاء والكل . وهذا واضح جداً في الكائنات العضوية : إذ لا وجود للأعضاء إلاً من حيث صلتها بالكل . ولكنه لا يقتصر على الكائنات الحية العضوية بل يمتد إلى كل الموجودات . فكل حقيقة أو واقعة تعتمد على كل حقيقة أو واقعة أخرى ، وتعين في تحديدها . وهذا هو ما يسمى باسم : «النظرية العضوية في الحقيقة والواقع» . وتبعاً لذلك فإن كل «كل عضوي» «هو أكبر من المجموع الرياضي لأجزائه» . وينطبق هذا على كل شيء : على الكائنات الحية ، وعلى اللوحات الفنية : فإنك لا تدرك جمال لوحة من مجرد تحليل أجزائها وبيان تركيبات ألوانها . والواقع أو المطلق يتتألف من أجزاء تتضافر كلّها في سبيل تكوين الكل وتحديده .

- ج -

### البرجماتية

وجاءت البرجماتية التي بدأها شارلز سوندرز بيرس (1839 - 1914) وأقام بناءها وليم جيمس (1842 - 1910) ثم عدّها جون ديوي (1859 - 1952) فرأى أن تعريف الحقيقة بأنها «التطابق مع الواقع» هو تعريف لا يحسب حساباً لطابع الفكر الجوهرى إذ يجعل من الفكر مجرد «نسخة Copie من الواقع . ومن «الحقيقة» مجرد علاقة جامدة ساكنة ، بينما الفكر في جوهره مرتبط بالفعل . بالعدل . والعالم الذي يتحقق فرضياً ، إنما يبين بالتجارب العدالة

في المعلم ، صحة هذا الفرض . ولهذا ينبغي أن نعرف الحقيقة بواسطة نتائجها العملية : فالحق هو ما ينفع ، وهو المفید ، وهو النافع .

والأمر واضح أيضاً بالنسبة إلى الاعتقاد الأخلاقي : فما هو حتى هو ما يتحقق في النهاية أكبر قدر من الخير عملياً .

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفید أو ناجح أو نافع :

أ – ففي ميدان التجربة الفزيائية ، المفید هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ، ومن التأثير والإنتاج ؟

ب – وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية هو ما هو مفید للفكر ، وما يزوّدنا بالشعور بالمعقولية ، وهو شعور بالراحة والسلام ؛

ج – وفي ميدان التجربة الدينية ، يكون الاعتقاد حقاً إذا نجح روحياً ، أعني إذا حقق للنفس الطمأنينة والسلوى ، وأعانتنا على تحمل تجارب الحياة ، وسما بنا فوق أنفسنا .

يقول وليم جيمس : « التطابق ، بالمعنى الأوسع للكلمة ، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين : إما الوصول مباشرة إلى الواقع أو في قوله ، أو هو الاتصال الفعلي بالواقع ابتعاداً مزيداً من التأثير فيه هو نفسه أو في وسيط ، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف ؛ وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والميدان العملي على السواء . وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو عبرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذا الدافع شيء ينافق أفكارنا ويعرض طريقها الذي يفضي بنا إلى نقطة أخرى .

كلا ! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع ، وإن كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والانطباق . بل المهم هو أن نجد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع . إن الفكرة إذا أعانتنا على أن نكون - عقلياً أو عملياً - على علاقة إما بالواقع وبأسباب الواقع ، وإذا كيّفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز

الواقع ، بدلًا من تعويق مسيرتنا بكل ألوان المضائقات — هنالك سيكون انطباق واتفاق ، فيه توافر بدرجات كافية الشروط التي تقتضيها للحقيقة : وستكون هذه المقدمة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر ...

«إن علينا أن نعني لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) ، بل بالحقائق ، في صيغة الجمجم ، بعض الأفكار الموجة ، بعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها ، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أنكاراتًا نافعة . إنها تنبع من حيث أنها تقوينا — وإن لم تجعلنا نتفقد فيها — إلى أجزاء من النظام العقلي الذي يغوص في الإدراكات الحسية في مواضع عديدة . وهذه الإدراكات ستحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة عنها ؛ وحتى لو لم يحدث هذا ، فإنه سيكون لنا معها ذلك النوع من العلاقة التي تسمى عامة» باسم : التحقيق verification . وبالجملة ، فإن كلمة «حقيقة» ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخص عمليات التحقيق ، تماماً مثلما «الصحة» ، والثروة ، والقوة » هي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة ، عمليات أخرى نافعة أيضاً . إن الحقيقة شيء يُصنّع ، مثل الصحة والثروة والقوة ، خلال تجربتنا . . .

ولأنلخص هذا كله أقول إن «الحق» يقوم فيما هو مفيد (نافع) expedient للتفكير ، كما أن «العدل» يقوم فيما هو نافع (مفید) للسلوك . وأقصد بمفید أنه : مفيد بأية طريقة ، مفيد في نهاية الأمر في المجموع ؛ لأنّ ما هو مفيد للتتجربة المقصودة الآن ، لن يكون كذلك بالضرورة ، وبنفس الدرجة بالنسبة إلى تجربة لاحقة . إن التجربة أحواها الخاصة بها في «تجاوز الحدود» ، وفي تصحيح صيغنا ! nos formules

والحقيقة «المطلقة» ، الحقيقة التي لن تغيرها أية تجربة ، هي هذه النقطة المئالية ، التي تندّ عن البصر ، التي تخيل أن كل حقائقنا ستتلاقى فيها ذات يوم . ليكن ! هذا أمر في وسع الإنسان المستنير تماماً أن يتصوره وأن تتصوره

التجربة الكاملة تماماً : وإذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج ، فسيتحقق كلاً الأمرين معاً وبنفس العملية . لكن ، إلى أن يتحقق هذا ، لا بدّ لنا أن نعيش ، اليوم ، على ما نستطيع امتلاكه ، فيما يختص الحقيقة ، اليوم حقاً - ، مع استعدادنا أن نعرف بأن ما هو حقيقة "اليوم قد يصبح خطأ غداً" (١) .

إن الحقيقة الموضوعية - هكذا يؤكّد وليم جيمس - لا وجود لها ولا يمكن العثور عليها . وتأمل أقدم الحقائق ، فستجد أنها كانت تسمى حقائق لأسباب إنسانية ، أي لأنها كانت تشبع رغباتنا . والسبب في أنها نسمى "الأشياء حقيقة" هو السبب في أنها حقيقة ، أي لأننا اعتبرناها كذلك بحسب تحقيقها لما نريده من افعال . صحيح أن أصحاب المذهب العقلي يقررون أن الحق مستقل عن حاجياتنا ورغائبينا وأننا نعثر على الحق ، ولستُ أنا نحن الدين نخلقه . لكن هذا الحق - بهذا يحييهم وليم جيمس - إذا فحصنا عنه وجدناه ليس إلا « القلب الميت للشجرة الحية » . وباحملة فإن « الحق نوع من الخير ، وليس كما يزعم عادة ، نوعاً متميزة من الخير ومتستراً معه . إن الحق هو اسم لكل ما يتحقق أنه خير في شئون الاعتقاد ، وما هو خير أيضاً لأسباب محددة » . والأذكار الحقة هي الأذكار المفيدة في الحياة . ولو كانت الأذكار الزائفية (الخاطئة) هي المقيدة ، لكان علينا أن نتجنب الحق والانسع في طلبه . والحقيقة هي عملية *which is a process* والأذكار تصير حقيقة يتحققها لوظيفتها مطلوبة في التجربة الإنسالية . وما هو حق يمكن أن يتغير ، بل هو يتغير تدريجاً كلما تغيرت حاجاتنا وما يشهي رغباتنا . وليس لنا أبداً أن نقيس الحق بأي مقياس آخر غير مقياس المفيدة في الحياة العملية .

\* \* \*

أما جون ديو (1809 - 1902) فقد بدأ بأن حدد كيف نفكّر ولماذا

William James : *Le Pragmatisme* (1907), tr. fr. p. 195, 199-200 et 203-204. (1)  
Paris, Flammarion, 1911.

تفكير<sup>(١)</sup> . ويستخدم لذلك منهجاً تكوبيناً genetic ، ويستهوي إلى القول بأن الإنسان بدأ يفكر ابتداءً أن يعيش ويبقى في قيد الحياة ويحسّ أحواله المعيشية . ويقول : « إن التفكير يتبع الكفاح ، والفعل يتبع التفكير » . ذلك أن الإنسان لا يفكر إلا إذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها . ولو لم تكن عنده مشاكل ، لكان حياته عارية عن التفكير . وعلى هذا يلاحظ :

أ ) أن التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة أو اختلاط أو شرك ، ويراد حلها . فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي ، إنه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو إليه . ومقاييس نجاحه هو في الدرجة التي بها يتغلب على المشكلة أو يبعد الشرك والاختلاط والخبرة .

ب ) إن التفكير ليس أمراً عشوائياً وبلا هدف . فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الإشكال ، بل يميل دائماً إلى الإشكال وال الحاجة . « وال الحاجة إلى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير » . والمسألة التي تتطلب حللاً ، والغموض الذي ينشد إيساخاً ، هذا ما يقود الفكر في سبيل محددة . وما يساعدنا على التركيز في التفكير ليس هو الهدوء والسكون ، بل التحرك نحو هدف . وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً: إن ذلك يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه . وبالجملة ، فإن طبيعة المشكلة هي التي تحدد غاية التفكير ، والغاية تضبط عملية التفكير .

ج ) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها ، وإلصاق الغموض والاختلاط ، والإجابة عن السؤال الماثل في ذهنتنا . ونحن نتوقف عن التفكير إذا ما حلّت هذه المشكلة . ولن نفكّر بعدَ أو نستأنف التفكير إلا إذا عرضت مشكلة جديدة أو بدا موقف محير جديد . « ومهمة التفكير التأملي هي إذن أن يحول الموقف – الذي يتمس بالغموض والشرك والتنازع والاضطراب

(٢) - ابع كتاب *How we think* وقد طبع لأول مرة سنة ١٩١٠ ، وأخر طبعة منقحة له تارىخها سنة ١٩٣٣ .

من أي نوع – أن يحوله إلى موقف واضح ، محكم ، منسجم ، مستقر »<sup>(١)</sup> .

وما دام الأمر كذلك ، فإن الأفكار هي أدوات instruments ننجذب بها بعض النتائج المرغوب فيها . إنها تساعدنا على أن نعمل شيئاً ، أو نفعل على وجه أفضل ، أو أكثر ذكاء ، أو أقرب إلى النجاح – خيراً ما لو كنا نعتمد على الغريرة أو الاندفاع وحدهما . «إن الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقة إلا إذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل . وال فكرة – من الناحية المنطقية – ليست إدراكاً شاحباً لشيء ما ، وليس مركباً من عدد من الإحساسات . إن الرجل المتواضع قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلامك ؛ ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف ، فلن تكون لديه فكرة ، أو على الأقل : فكرة صحيحة ، عن الأعمدة والأسلامك . ذلك أن الفكرة لا يمكن ، عقلياً ، أن تتحدد بتركيبتها ، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائتها . وفي المواقف المريضة أو غير المحددة ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حلّ يمكن – هو فكرة ، وليس شيئاً آخر . إنها فكرة بفضل ما تفعله من إيضاح مشكل أو التنسيق بين ما هو متناثر شذراتٍ ، لا بفضل تركيب طبيعي »<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا استخدم جون ديوي الاصطلاح: «أدواتية instrumentalism للدلالة على ما يسميه «الرواية المنطقية للبرجماتية» the logical version of pragmatism ويفضل أن يسمى فلسفته بهذا الاسم : «أدواتية» بدلاً من «برجماتية» .

— ٥ —

### الوجودية

وقد تناول الوجوديون : كيركجور وهيدجر (ولد سنة ١٨٨٩) وكارل

John Dewey : How We Think ?, pp. 100-101, New-York, Heath, 1933.

(١)

John Dewey : How We Think ?, pp. 133, 136. New-York, Heath, 1939.

(٢)

يسيرز ( ١٨٨٣ - ١٩٦٩ ) مشكلة الحقيقة بالدراسة الشاملة . ولكن لصعوبة نفهمها سنتصر هنا على الملامح العامة لنظريتهم في الحقيقة .

لقد قرر رائد الوجودية كيركجور ( ١٨١٣ - ١٨٥٥ ) أن الحقيقة ذاتية ، وأن « الذاتية هي الحقيقة »<sup>(١)</sup> . ذلك أن « وجود الحقيقة له تكراره في ذاتك ، في ذاتي ، في ذاته ، حتى إن حياتك ، وحياتي ، وحياته هي وجود الحقيقة بالقدر الذي به تقترب منها ، ... وبعبارة أخرى أنا لا أعرف الحقيقة إلاّ حين تصبح حياة في ذاتي »<sup>(٢)</sup> . « والحقيقة هي فعل الحرية » . « والحقيقة لا تُوجد للفرد إلاّ من حيث هو أنتج بفعله شيئاً » وهذا الانتاج لا يتم إلاّ بقرار مصمم ، لا بالتأملات العقلية . وسقراط أعطانا القدوة في ذلك :

« إن سقراط لم يَسْعَ أولاً إلى التقاط بعض براهين على خلود النفس من أجل أن يعيش بعد ذلك ، مؤمناً بهذه البراهين . كلا . أو على العكس تماماً قال : مسألة خلود النفس هذه ، إذا وجدت ، فإنها تشغلي إلى حد أني أريد – دون أدنى تحفظ – أن أحاط بحياتي في سبيلها ، كما لو كانت اليقين الأسمى . وهكذا عاش ... وكانت حياته برهاناً على خلود النفس . إنه لم يبدأ بالاعتقاد بناءً على براهين ثم عاش بعد ذلك ؟ كلا ، بل حياته هي البرهان ، البرهان الذي لم يتم إلا بفضل موته شهيداً »<sup>(٣)</sup> .

أما كارل يسirز فيميز مستويات للحقيقة تناظر أحوال الإنسان :

« بالنسبة إلى الذات الحيوية : الحقيقة هي الحضور المباشر للمحسوس ، والفائدة المادية ، والغرائز ؛ إنما ما هو عملي ، مفيد .

وبالنسبة إلى الشعور بوجه عام : الحقيقة هي عدم التناقض في الفكر المنطقي ( التصوري ) .

S. Kierkegaard : *Post-scriptum*, tr. fr., p. 134, Paris, Gallimard, 1941. (١)

S. Kierkegaard : *L'école du christianisme*, trad. Tisseau, p. 250. (٢)

S. Kierkegaard : *Journal*, III, p. 326. Paris, Gallimard, 1955. (٣)

وبالنسبة إلى العقل (أو الروح) : الحقيقة هي الاقتناع الذي توحى به الأفكار . وبالنسبة إلى الوجود ، الحقيقة هي الإيمان بالمعنى المحدد . والإيمان هو الشعور بالوجود في علاقته مع العلوّ .

وكل حقيقة تعبّر عن نفسها بواسطة الشعور بوجه عام ، الذي لا يزودنا إلاً بأشكال فكر صحيح ، بينما يتبع الحقيقة ينبع من أحوال أخرى شامل<sup>(١)</sup> « والشامل — عنده — هو ما لا نعثر عليه ، ولكن يصدر عنه كل ما ندرك .

ويضع يسپر ز الحقيقة الفلسفية في مقابل الحقيقة العلمية ، فيقول : « إن الحقيقة العلمية بكلية ، لكنها نسبة لأنها مرتبطة بمناهج وفرض ، أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة بالنسبة إلى من عاشها في واقعها التاريخي ، لكنها ليست كليلة في التعبير عنها . الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع ؛ أما الحقيقة الفلسفية فمتعددة بحسب الأوجه التاريخية التي تتخذها ، والتي تكشف في كل مرة عن أمرٍ وجيدٍ أحدٍ ، وهذه الأمور الوحيدة الفريدة لها أسباب وجودها ، لكنها لا تقبل النقل كما هي بدون تغيير »<sup>(٢)</sup> .

ويضع يسپر ز الحقيقة الوجودية فوق الحقيقة العلمية : فالحقيقة الوجودية ذاتية ، شخصية ، تعاني في تجربة حية ، وتعاش مباشرة . « إنها إرادة وجданية للحقيقة ، وبحث ، وهي مبحث نفسها ... وتُبُصر في كل حقيقة جزئية ، لكن لا يمكن أبداً حقيقة أن تدعى لنفسها أنها وحدتها الحقيقة وأن تحول إلى مطلق . والسكنون في الحقيقة تضييع لها . إن الحقيقة تمتد مع الحركة التي تحملنا إليها » كما قال تييت في شرحه لنظرية الحقيقة عند يسپر ز<sup>(٣)</sup> .

K. Jaspers : *La foi philosophique*, pp. 40-41. Paris, Plon 1952. (١)

K. Jaspers : « *La philosophie et la science* », in *Bilans et perspectives*, p. 20. (٢)  
Paris Desclée, 1956.

X. Tilliette : « *Jaspers et la théorie de la vérité* », in *Archives de Philosophie*, avril-juin, 1957, p. 195. (٣)

وقد كرّس هيدجر مقالة صغيرة لمشكلة الحقيقة نشرها سنة ١٩٤٣ بعنوان : «في ماهية الحقيقة»، *Vom Wesen der Wahrheit*. كما تناول نفس الموضوع في كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا»، *Einführung in die Metaphysik* (ص ٨٨ - ١٤٩).

وعلى عادته دأبّاً يعود هيدجر إلى اشتراق الكلمة : حقيقة  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$  في اللغة اليونانية ، فيستقرها من : « - نقى و  $\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$  المشتقة بدورها من العقل  $\lambda\alpha\mu\alpha\lambda\alpha\lambda\alpha$  أي : يستر ، يمحّب ، يُخْفِي ، يغطى . وتبعاً لذلك يقول إن معنى الحقيقة هي : كشف المحجوب ، إزالة الغطاء .

واللدي يقوم بكشف المحجوب أو إزالة الغطاء هو الإنسان ، وهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحاً للموجود . وهذا الافتتاح *Offenständigkeit* فعل حرّ يقوم به الإنسان . ومن هنا كانت «ماهية الحقيقة هي الحرية» بمعنى : «الافتتاح (أو التعرُّض) للموجود ... وإسلام النبات إلى اكتشاف الموجود وصفه كملّك»<sup>(١)</sup>.

- ٤ -

## العقل

وعلينا الآن أن نحدد معنى العقل ، بوصفه ملكة الإدراك المنطقي وأداة المعرفة العلمية .

أ – ويمكن أن نحدد العقل أولاً بأنه « ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية » .

إن مجرد « الربط » بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل ؛ إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة . أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي .

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية . وسنعرف فيما بعد أهم هذه القوانين . والسؤال هو : هل هذه القوانين مستمدّة من التجربة ، أو هي سابقة عليها Apriori مفروزة في طبيعة العقل ؟

ب – وسؤال آخر يتصل بمعنى العقل وهو : هل هناك عقلٌ « كلي » ، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية ، وإن اتحدت في كيفية إدراكيها بواسطتها ؟

وهنا نجد من يقول – مثل هيجل – بوجود عقلٍ « كليٍ واحدٍ » ، وإن التاريخ الكلّي ليس إلاً معرض تجلّي هذا العقل الواحد . والعقل تبعاً لهذا هو

أسى وحدة بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات . إنه الوعي بالانسجام الأساسي بين الحقيقة الموضوعية وأفكارنا الذاتية . وهذا الوعي ليس أمراً حاضراً ، بل هو نتيجة غزو مستمر يقوم به الإنسان على مدى التاريخ لموضوعات المعرفة . ولهذا فإن العقل يحيل إلى نظام للأشياء ، سواءً كان نظاماً حاضراً مُعطى ، أو مثاليًا ، أو متحققًا بالتدريج على مدى التاريخ . ومن هنا فإن تاريخ الإنسانية هو الذي يكشف لنا عن العقل ، ولا يكشف عنه مجرد ملاحظة الروح الإنسانية في لحظة معينة من لحظات الزمان .

جـ - وهذا بدوره يجرّ إلى سؤال آخر وهو : هل العقل بمادته ثابت ، أو هو متغير مع العلم وتقدم المعرفة ؟

يرى ادرار لوروا ( ١٨٧٠ - ١٩٥٤ ) أن العقل مرن ، متتطور ، وكذلك البيئة العقلية . وليون برنشفك ( ١٨٦٩ - ١٩٤٤ ) يرى أن كل المبادئ العقلية ليست غير حقيق من أصل تجريبي ، وهي في حال تحول وانصهار مستمر ، ويرى في العقل نزعة إلى التحرر المستمر مما هو ثابت .

وهنا يقول أستاذنا لالاند ( ١٨٦٧ - ١٩٦٣ ) : « هل ينبغي أن نستنتج من هذا ، كما نسمع الناس مراراً يقولون ذلك ، أن تقدم العقل يقوم في « مرونته المستمرة ، وفي « تخلية » عن مبادئه الواحد بعد الآخر بقدر ما يستطيع ، وفي صيرورته أكثر لدانة واستعداداً للتغيير ؟

صحيح أن هذا البر ناجح يغري جانباً من الطبيعة الإنسانية ، بما ينطوي عليه من حرية بغير حدود ، وميدان مفتوح للخلق والابتكار ، حتى أكثر الابتكار بعداً عن إمكان التنبؤ به ، سواء في ميدان النظر وفي ميدان العمل . ذلك أنه إذا لم يكن شيء حقيقياً أبداً ، فكل شيء ممكن ، وكل شيء جائز . لكن يلاحظ من ناحية أخرى أنه لو حدث هذا ، فإن ما يجعل للعقل قيمة سيتبدد : ألا وهو سلطانه العقلي والاجتماعي ، وقدرته على توحيد الناس على نحو غير ضغط الحكومة المنظمة المستبدة ، وقيمتها المعيارية وفي الحكم

على الأشياء ، ومعارضته للمعطيات الحيسية . . .

إن اقرارنا بأن قانون العقل قد تعدل خلال العصور ، وبأنه لا يزال يتغير تحت أنظارنا ، لا ينبع عنه أن كل محاولة لصياغة قوانين العقل عبث لا طائل تنتها مثل نظائرها السابقة ، ولا أن العقل المشترك ليست له من وظيفة غير تعويذ النفس تدريجياً على الاستغناء عن العقل .

هناك فرض آخر ممكن وهو أن الثبات Pérennité الذي لا مجده في استاتيكية العقل يمكن أن يجد مكانه في ديناميكته ، أو كما يلزد الناس أن يقولوا اليوم ، في ديناميكته . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن التصورات والقوانين ، التي يعبر بها عن نفسه ، يمكن أن تعدل ولكن ذلك إنما يحدث في خطوطها العامة وفقاً لاتجاه يبقى ثابتاً كما هو هو ، إن ما تستبعده النفس ، حين تستعمل العقل المُحلّل dissolvante ، هو الشواد anomalies وألوان الخَبَث scories الداخلة في الصيغ السابقة ، بما فيها من عوارض مختلفة ناشئة عن التجربة والتأثيرات اللامتجانسة التي تحدّثها الحياة الاجتماعية . وإن حكم سابق زائف أن يعتقد المرء أنه في كل تحول تلقائي : البسيط يكون في البداية ، والمركب يكون في النهاية . إن عمليات الفصل ségrégation أو التطهير أو التضام (١) involution لا تقل في أهميتها بالنسبة إلى الصيغورة عن عمليات التفاصيل والتكامل . وفيما يتعلق بالحياة الإنسانية ، هذه العمليات ( الفصل ، التطهير ، التضام ) تلعب دوراً أهم ( من عمليات التفاصيل والتكامل وازدياد الفوارق ) .

فإن صحة هذا الفرض ، فعلينا أن نميز في العقل ما افترضنا أن نسميه ، منذ حوالي خمسة وثلاثين عاماً ، بالعقل المكون raison constituée والعقل المكون raison constitutive . والأول ، وهو متغير قطعاً ، ولربما كان

---

(١) التضام involution يقصد به لالاند : التزعة إلى تسوية الخلافات والفارق ، وذلك في مطابق التطور وهو التزعة إلى التفاصيل وزيادة الفوارق . فمثلاً في الفزياء : للتضام هو الإيهاء إلى التعادل في الحرارة ، أو إلى تعادل الطاقة .

ذلك في اتجاه جد معين ، هو العقل كما يوجد في لحظة معلومة ، أي كما هو في حضارتنا وعصرنا . وإن شئنا الدقة تماماً ينبغي أن نقول : في مهنتنا ، لأنه ليس هو هو تماماً عند المصورين وعند العلماء ، أو عند الفزيائيين وعند البيولوجيين . وعند الانتقال من وسط إلى آخر كثيراً ما نضطر إلى أن نشرح أو نبرهن ما هو مسلم به في الوسط الأول . ولكن هذا العقل ، بما هو ، في كل لحظة ، يُبْدِي عن صفتين بالغتين الأهمية : فهو — من ناحية — يؤمِّن تماماً بجماعة التي تأخذ به ، وهي جماعة متفاوتة السعة ، لكنه يؤمِّن على نحو مختلف تماماً عن ذلك الذي ينشأ عن « تقسيم العمل الاجتماعي » ، بل وعلى نحو معاِرضٍ : لأن هذا يتم بين أفراد متفاضلين ويحدث بينهم تضامناً واعتماداً تبادلياً ، مثل التضامن بين الرتبتين والقلب والكلبيتين ، بينما ذاك يهدف إلى أن يجد مثيلاً له في كل موجود من الموجودات التي يجمعها »<sup>(١)</sup> .

« والعقل المكوّن فعال ، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل ؛ والعقل المتكوّن يمكن أن يُعتبر عنه في صيف ، لأنَّه اتخذ مكانه في مادة ؛ لكن ذلك على حساب معقوليته . ويكون من : (١) حقائق مكتسبة ، ومقولات وتصورات كرسها الاستعمال ، وقيم مقبولة بالاشراك ؛ (٢) قواعد فكر ؛ (٣) قواعد سلوك ذات جزاء ، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي »<sup>(٢)</sup> . والعقل المكوّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية . والعقل المكوّن يقع حائلاً دونِ هذا الميل الأناني . فدائماً تقريراً أسمهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدّم المعرفة على حساب حياتهم الحيوانية<sup>(٣)</sup> . والناس ذوو العقول السليمة هم أولئك الذين يحسبون مقدماً حساب الموافقة

André Lalande : *La Raison et les Normes*, p. 17. Paris, Hachette 1948.

(١)

A. Lalande : « La raison constituante et la raison constituée », in *Revue des Cours et des Conférences*, 15 avril 1925, p. 12.

(٢)

(٣) المجلة نفسها عدد ٣٠ أبريل سنة ١٩٢٥ ص ١٠٠ .

العامة ، ليس فقط الاتفاق الاجتماعي الموقت الذي تعلية المصلحة والوجودان أو  
النبـع mode بل الاتفاق الدائم ، غير المحدود ، الذي لا يفترض إغراءً  
ولا قسراً<sup>(١)</sup> .

وبالجملة فإن العقل المتكوّن *raison constituée* مكتسب ويتكوّن بعد  
اعداد وتجهيز طويل ؛ أما العقل المكوّن فهو — على العكس من ذلك — قوة  
فطرية تقول بالإعداد والتجهيز اللذين ينجم عنهم العقل المتكوّن . إن العقل  
المكوّن إذا كان بمثابة غريرة ، فإن العقل المتكوّن هو بمثابة عادة .

وعليينا الآن أن ندرس مسألتين تتعلقان بالعقل :

- أ ) مبادئ العقل ؟
- ب ) مصدر مبادئ العقل .

— ٥ —

### مبادئ العقل

مبادئ العقل هي الأسس التي يستند إليها العقل في تفكيره .

وتتصف هذه المبادئ بصفتين رئيسيتين :

- ١ — أنها ضرورية ، فلا تقبل التعديل ولا الاحتمال ، ولا تتوقف على  
الأفراد والظروف . ومن هنا كانت فطرية فينا .
- ٢ — أنها تبعاً لذلك كلية ، تسلم بها كل العقول ، وتحكم كل الأشياء .  
ولهذا عرفت المبادئ بأنها : « الحقائق البيئية والضرورية التي تولّف جهاز

---

(١) المجلة نفسها عدد ٣٠ ابريل سنة ١٩٢٥ ص ١٠١ .

فكرا العقلي »<sup>(١)</sup> . ومبادئ الفكر الضرورية أربعة :

١ - مبدأ الهوية *principe d'identité* ويقول : ما هو ، هو ؛ ما ليس هو ، ليس هو . ورمزيًا يعبر عنه هكذا : أ هي أ .

وقد أخذ عليه إنه إما ت berhasil حاصل *tautologie* لأنه لا يقول شيئاً ؛ وإما أنه يدل على هوية جزئية فحسب أي هوية من جانب ، وعدم هوية من جانب آخر . فحين نقول : سocrates هو الفيلسوف اليوناني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وحكم عليه بتجرع السم – فهنا هوية من ناحية أن سocrates الموصوف بهذه الأوصاف هما شخص واحد ؛ وعدم هوية من ناحية أن « سocrates » شخص وعَلَمَ معين ، وأن الأوصاف المذكورة تعبير عن أحواله وبهذا تفصل عنـه . كذلك حين أقول : « أنا من تبحث عنه » – فمعناه أن الشخص الذي تبحث عنه وأنا شخص واحد . فالاختلاف في هذين المثلين هو في الدال أو الدالة ، بينما المدلول واحد .

وبهذا التفسير الثاني لمبدأ الهوية يأخذ الكثير من المناطقة وال فلاسفة .

٢ - مبدأ التناقض ، أو بالأحرى عدم التناقض *(non-contradiction)* ويقول : الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألا يكون معاً . وهذا المبدأ أهم المبادئ العقلية ، وجوهر الفكر المنطقي . وهذا حظي باهتمام بالغ في الفكر الفلسفي ، حتى اليوم .

والتناقض هنا هو تقابل السلب والإيجاب . ويعبر عنه رمزيًا هكذا : أ لا يمكن أن يكون ب ولا ب معاً . وهو غير التضاد ، إذ المتضادان هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع أو محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف ، مثل أسود وأبيض : فهما صفتان وجوديتان ، أي لا تدل إحداهما على عدم كما في حالة طرفي التناقض ؛ ومتعاقبتان على موضوع أو محل واحد ، وهو

السطح ذو اللون ؟ وبينهما غاية الخلاف أي يقعان عند طرفي سلم طويل (أو قصير) من الألوان : الأسود – البنفسجي – الأزرق – الأحمر – الأصفر – الأبيض ، ثم الفروق الدقيقة في داخل كل لون من هذه الألوان . هذا في حالة التضاد . أما في حالة التناقض فلا يوجد أي وسط بين المتناقضين : أسود ، لا – أسود ؛ إنسان ، لا – إنسان ، دائرة ، لا – دائرة . وهذا فإن المتناقضين يتوزعان فيما بينهما كل الوجود أو كل عالم المقال .

٣ – مبدأ الثالث المرفوع ، أو الوسط المستبعد *Principe du tiers exclu* ويقول : كل شيء هو إماً أو لا – أ . ولا وسط بينهما . أي لا بد أن يكون الواحد أو الآخر ، ولا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك . فمثلاً : هذا العدد إما زوج أو فرد ؛ ولا يمكن إلا أن يكون أحدهما .

فالتناقض يقول إن الشيء لا يمكن أن يكون النقيضين معًا ؛ والثالث المرفوع يقول إنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من النقيضين . وهذا كان مبدأ (عدم –) التناقض ومبدأ الثالث المرفوع متكاملين .

وقد اعتبرُض على تسمية هذه المبادئ باسم قوانين الفكر ، لأن القوانين تعتبرُ عمما هو كائن ، ونحن نعلم أن الفكر لا يسير دائمًا وفقاً لهذه القوانين ، إذ كثيراً ما ينافق المراء نفسه . وهذا فالأفضل أن تعدد شروطًا للتفكير المنطقي السليم ، لا قوانين للتفكير الانساني كما كانت تسمى عادة *Laws of Thought* إنها شروط مفترضة في كل تفكير منطقي سليم ، بحيث لو فقدت لفقد التفكير المنطقي السليم .

كذلك اعتَرض البعض على قانون أو مبدأ عدم التناقض بقولهم إنه ليس ثم وجود ، بل صيغة *werden, devenir* . كما قال برجسون : « لا يوجد أشياء ، بل أفعال » . والرد على هذا بسيط وهو أن آلية عملية صيغة تجري على موضوع هو الذي يصير من كذا إلى كذا ؛ فثم شيء باق إذن . والتغير

يقتضي هذا الباطني التغير . إن التطور هوية في الصيرورة ، وانتقال من القوة إلى الفعل .

وليس بصحيف ما زعمه البعض من أن هيجل أنكر مبدأ عدم التناقض ، بل هو يقرر وجود لحظات للانتقال من الموضوع إلى تقىض الموضوع إلى مركب الموضوع . وفي مركب الموضوع « لا يزال الموضوع *anfgehobene* محتفظاً بالصفة التي عنها صدر »<sup>(١)</sup> .

٤ - مبدأ العلة الكافية<sup>(٢)</sup> :

ولو أن ليبيتسن يعد أول من صاغ هذا المبدأ ، فإننا نجده مع ذلك عند أرسطو

---

G. Siewerth : « Der Widerspruch in Werke des jüngeren Hegel », in Blätter für deutsche Philosophie, 1940.

(٢) الأبعاث في هذا المبدأ الجديدة جداً ، نجتازىء بذكر ما يلي منها :

- a) L. Fuetscher : Die ersten Seins - und Denkprinzipien, 1930;
- b) B. Franzelin : « Der Satz vom zureichenden Grunde », in Zeitschrift für katholische Theologie, 47, 1923;
- c) B. Geyser : Das Prinzip vom zureichenden Grunde, 1929;
- d) J. Hessen : Das Kausalprinzip, 1928;;
- e) A. Heuser : Neuscholastische Begründungsversuche, 1930;
- f) Fr. Sawicki : Der Satz vom zureichenden Grunde, 1923;
- g) Fr. Sawicki : Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis, 1928;
- h) B. Jansen : « Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde », in Philos. Jahrbuch, 44, 1931.
- i) Fr. Sladeczek : « Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichen- den Grunde », in Scholastik, 1927;
- j) J. de Vries : « Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien », in Scholastik, VI, 1931.

في كلامه عن دور الحد الأوسط في القياس ، إذ عده علة المعرفة . ومن أرسطو انتقل على هذه الصورة إلى الاسكلاطين في العصور الوسطى الأوربية وإلى الفلاسفة المسلمين .

وليبنتس قد تحدث عنه في رسالته الخامسة إلى كلارك ، وقسمه إلى ثلاثة أنواع : العلة الكافية للوجود ، العلة الكافية للحدث ، العلة الكافية للحقيقة . وعنده أخذ كريستيان فولف Wolff ( ١٦٧٩ - ١٧٥٤ ) . ثم جاء شوبنهاور فكرّس له رسالة خاصة بعنوان : « الجنر الرابع لمبدأ العلة الكافية » : وهو رباعي لأنّه يتعلّق : بعلة الوجود ، وعلة الحدوث ، وعلة المعرفة ، وعلة الفعل .

قال ليبيتس : « يوجد مبدأ كبيران لبراهينا : أحدهما هو مبدأ التناقض ، والآخر هو مبدأ العلة الكافية : ذلك أنه لا يحدث شيء دون أن يكون هناك علة أو سبب محدد ، أي يصلح أن يفسّر لماذا هو موجود أولى من أن يكون غير موجود ، ولماذا هذا هو هكذا أولى من كونه على نحو آخر » (ليبيتس : - Théodicée, I, 44). ويقول في موضع آخر : « لا يحدث شيء دون علة كافية ، يعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون في وسع من يعرف الأشياء أن يبين السبب الكافي لكونه هكذا وليس على نحو آخر » .

(ليبيتس : « مبادئ الطبيعة واللطف » ٧؛ في « مؤلفات ليبيتس الفلسفية » ، نشرة جانبه ج ٢ ص ٦١٢) .

ويمكن أن يصاغ هذا المبدأ هكذا بالنسبة إلى الأحكام : إن حقيقة أي حكم تحتاج إلى ايراد سبب (أو علة) كاف ، واليقين يحتاج إلى ادراك صحة هذا السبب ؛ ويكون السبب (أو العلة) كافياً إذا كان قادراً على أن يضمن وحدة حقيقة ويقين الفكره المعبّر عنها في الحكم .

## مصدر مبادئ العقل

ولكن ما مصدر مبادئ العقل هذه ؟

هنا تختلف الاجابة بين أصحاب المذهب العقلي ، وأصحاب المذهب المحسني :

١ - فأصحاب المذهب العقلي يقولون إن التجربة لا تقوم بدور في تحصيل المبادئ العقلية ، لأن المبادئ العقلية كما قلنا كلية وضرورية ، وليس في ناتج التجربة ما يتتصف بها بين الصفتين : الكلية والضرورة ؛ بل ناتج التجربة ممكن وجزئي .

٢ - وعلى رأس أصحاب المذهب العقلي في العصر الحديث ديكارت الذي يرى أن المبادئ العقلية لما كانت سرمندية وضرورية ، فإنها فطرية . يقول ديكارت : « يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد ، والأشكال ، والحركات ، وأشياء أخرى متشابهة ، تظهر حقيقتها بيّنة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث أني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل ، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجّه بعد فكري نحوها .

وأعجب ما أجد هنا هو أنني أجد في ذاتي ما لا نهاية له من الأفكار المتعلقة ببعض الأشياء والتي لا يمكن أن تعد مجرد عَدَم ، وإن كانت ربما لا وجود لها خارج فكري ، وهي ليست من نسيج خيالي ، وإن كنت حرّاً في التفكير فيها أو عدم التفكير ؛ بيد أن لها طبائعها الحقيقة الثابتة . فمثلاً حين أتخيل مثلاً فإنه حتى لو لم يوجد في أي مكان من العالم خارج فكري مثل هذا الشكل ، ولم يوجد أبداً ، فإن ثم طبيعة أو شكلًا معيناً أو ماهية لهذا الشكل ، وهذه الطبيعة ثابتة وسرمندية ، لم أخترعها أنا ، ولا تتوقف أبداً على عقلي ؛ كذلك يظهر

أني أستطيع أن أثبت عدة خواص لهذا المثلث ، وهي أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين ، وأن الزاوية الكبيرة يسندها الضلع الأكبر ، و خواص أخرى مشابهة أقرّ بوجودها فيه ، شئت ذلك أو لم أشأ ، واضحة بيّنة جداً ، وإن كنت لم أفكّر فيها من قبل على أيّ نحو حين تخيلت مثلاً لأول مرّة ؛ ومع ذلك لا يمكن القول إنني تخيلتها واحتضر عنها »<sup>(١)</sup> .

وهكذا يقرر ديكارت أن ثمة أفكاراً فطرية *idées innées* تتصف بالكلية والضرورة ، وتختلف عن الأفكار الطارئة *adventice* ( وهي التي « تطرأ » على العقل من الخارج بواسطة الحواس ) وعن الأفكار المصنوعة وهي التي يتصورها الخيال .

و هذه الأفكار الفطرية *innées* « موجودة بالطبيعة فينا » لأنها موضوعة في نفوسنا منذ أن خلقنا الله . وهي مضمونة بأصلها الإلهي ، لأن الله صانها فينا . لكن ديكارت يقرّ بأنه لا يستطيع أن يفهم الرابطة بين « الحقائق السرمدية » *vérités éternelles* وبين وجود الله ، إذ يقول : « أني أعلم أن الله خالق كل شيء ، وأن هذه الحقائق شيء ، وتبعاً لذلك فهو خالقها . وأقول إني أعلم ذلك ، ولا أقول أني أدركه أو أتصوره »<sup>(٢)</sup> . ذلك لأن « الفهم معناه الاحاطة بالفكرة ؛ أما « العلم بشيء ما فيكتفي أن يتناوله الفكر » ( نفس الرسالة إلى الأب مرسن في ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ ) .

ولا يمكن استنباط هذه الحقائق السرمدية من وجود الله ، لأنها تتعلق بالأشياء المخلوقة ، لا بوجود الله وصفاته . وهذا لا يمكن ديكارت أن يقرر أنها نتيجة للماهية الإلهية أو تصدر عن ماهية الله . يقول ديكارت في رسالة إلى الأب مرسن بتاريخ ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ : « تسألني بأي نوع من العلية أقام الله

R. Descartes : Méditation cinquième, Oeuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery, IX, A, p. 50-51. (١)

R. Descartes : Lettre au Père Mersenne, le 27 mai 1630. (٢)

الحقائق السرمدية ؟ وأجيبك بأن ذلك كان بنفس النوع من العلية التي خلق بها كل الأشياء ، أي بوصفه علة فاعلة شاملة . لأنه من اليقيني أن الله خالق ماهية الموجودات كما هو خالق وجودها : وهذه الماهية ليست إلاً هذه الحقائق السرمدية ، وأنا لا أتصورها صادرة عن الله كما تصدر الأشعة من الشمس ، لكنني أعلم أن الله خالق كل الأشياء ، وأن هذه الحقائق شيء ، فهو إذن خالقها .

فيقين الحقائق الأزلية في الرياضيات والفيزياء يصدر عن أولى الحقائق وأكثرها سرمدية ، وهي حقيقة وجود الله ( رسالة إلى الأب مرسن بتاريخ ٦ مايو سنة ١٦٣٠ ) . وهي حقيقة لأن الله أرادها كذلك ؛ وكان حرّاً في خلقها على هذا النحو ، بحيث لو شاء لكان جعلها بخلاف ذلك ، أي يجعل مثلاً - الخطوط المتعددة من المركز إلى المحيط غير متساوية . ( رسالة إلى الأب مرسن بتاريخ ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ ) . وهكذا نرى ديكارت يجعل مبادئ العقل متوقفة على إرادة الله ، ويقرر أنه لا توجد حقائق مستقلة عن الله .

ب) وجاء مالبرانش ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ ) رغم نزعته الديكارتية فعدل من هذا الرأي ، وقال : « إن الله لا يمكن أن يشاء إلاً ما يمكن أن يتصور »<sup>(١)</sup> - وبهذا حدَّ من مدى المشيئة الإلهية في خلق الأفكار السرمدية فجعل الله لا يريد إلاً ما هو معقول أو متصور بالعقل . وأرجع ما لبرانش ضرورة وسرمدية الأفكار السرمدية إلى العقل ، بوصفه ثابتاً ضرورياً ، لأنه ليس في نفس الإنسان شيء ثابت ولا ضروري ؛ وإذن فما فينا من أفكار سرمدية ضرورية مصدره هو العقل الثابت السرمدي .

ج) أما ليپتس ( ١٦٤٦ - ١٧١٦ ) فقرر أن اكتساب مبادئ العقل يتم بالتعاون بين التجربة والفطرة التي فطر عليها الإنسان . وهو من أجل هذا ينقد ديكارت ، كما ينقد جون لوك .

فضد جون لوك يقول « إن المبادىء العامة تدخل في أنكارنا ، وهي منها بمثابة الروح والرابطة . إنها فيها ضرورة العضلات والألياف بالنسبة إلى الشيء ، وإن كنا لا نفكّر أبداً في ذلك . والعقل يستند إلى هذه المبادىء في كل لحظة ، ولكن ليس من السهل عليه تمييزها وتصورها بوضوح وتميز ، لأن هذا يقتضي منه انتباها كبيراً إلى ما يفعل »<sup>(١)</sup> .

فنحن نستطيع أن نكتشفها في أنفسنا بفضل الانتباه ، وهذا الانتباه إلى ما فينا يسمى التأمل *réflexion* . ولهذا يمكن أن نسمي هذه المبادىء باسم « أفكار التأمل » . وهذه المبادىء موجودة لدى التأمل ، أي يستخرجها الفكر من تأمله لذاته . فنحن لا نستطيع أن نحصل فكرة الوجود لو لم تكن فينا ، كذلك يكتشف الفكر في ذاته مبدأ الهوية ( لأنه في هوية مع نفسه ) .

وصدق ديكارت يقول إن « الأفكار الفطرية » *idées innées* ليست موجودة فيينا « مثل الشارة في حجر الزناد » كما يقول ديكارت<sup>(٢)</sup> ، أو مثل شيء في داخل شيء آخر : لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها إنها فطرية ، لأننا « مفطرون على أنفسنا ، إن صحّ هذا التعبير »<sup>(٣)</sup> .

وليست الأفكار الفطرية في النفس بقرار اعتباطي من الله ، وكعلامة على خلقه ، كان يمكنه الاستغناء عن رسماها عليه . إنما هي « امكانيات » *virtualités* للتفكير ، أي هي ماهية الفكر الحاضرة ، التي يدركها حين يتأمل نفسه بانتباه كافٍ .

إن العقل ليس « لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء » كما يزعم لوك ، ذلك لأن الحواس ، وإن كانت ضرورية لكل معارفنا الحاضرة ، فإنها ليست كافية

Leibniz : *Nouveaux Essais*, I. I, ch. 1, § 20.

(١)

Descartes : *Cogitationes Privatae*.

(٢)

Leibniz : *Nouveaux Essais*, préface.

(٣)

لتزويدنا بكل المعرف ، لأن الحواس لا تعطي أبداً إلا أمثلة ، أي حقائق جزئية أو فردية . لكن كل الأمثلة التي تؤيدحقيقة عامة ، مهما يكن عدد هذه الأمثلة ، فإنها لا تكفي لتقرير الضرورة الكلية لهذه الحقيقة نفسها ، لأنه ليس من الضروري أن يحدث دائماً ما حدث مرة أو مرات »<sup>(١)</sup> .

ويشبه ليبيتس وجود الحقائق الأزلية والمبادئ في العقل بوجود تمثال هرقل في المرمر ، مرسوماً بعروق يكفي تتبعها لإظهارها . « وسيكون هرقل كأنه فطري في هذا المرمر على نحو ما ، وإن كان لا بد من بذل مجهود لاكتشاف هذه العروق ، وتنظيمها بالصقل » (الكتاب نفسه ، ص ١٣) . وبتشبيه حديث نقول إن هذه الأفكار أو المبادئ تشبه الصور المطبوعة على الفلم والتي لا تظهر إلا بعد تحبيبها .

٢ - وفي مقابل هؤلاء العقليين نجد التجربيين والحسينيين وعلى رأسهم جون لوك [١٦٣٢ - ١٧٠٤] وجورج باركلي [١٦٨٥ - ١٧٥٣] وديفيد هيوم [١٧١١ - ١٧٧٦] وجون استيورت مل [١٨٠٦ - ١٨٧٣] وكلهم من فلاسفة الانجليز . أما في فرنسا فنجد على رأس الحسينيين كوندياك [١٧١٥ - ١٧٨٠] ، وفي اتجاه التجريبية سارت الوضعية التي أنشأها أو جيست كونت [١٧٩٨ - ١٨٥٧] . وفي ألمانيا نجد النقدية التجريبية التي أنشأها رتشارد فيناريوس [١٨٤٣ - ١٨٩٦] وكان من أتباعها أو يحيى دورننج [١٨٣٣ - ١٨٠١] وأرنست ماخ [١٨٣٦ - ١٩١٦] .

وال فكرة الأساسية في المذهب التجربى هي أن : كل معرفتنا تنشأ عن التجربة ولا قيمة لها إلا بالتجربة . لكن التجربة معانى عديدة .

١ - وعلى رأس التجربيين المحدثين جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) الذي

Leibniz : *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Avant Propos, p. 11. (١)  
Paris Flammarion.

أنكر قول ديكارت بالأفكار الفطرية وقرر أن العقل الإنساني لوحة بيضاء tabula rasa لم يكتب عليها شيء ، وأن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين : الحواس ، والتأمل reflexion ، والتأمل يستند إلى الحواس . وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية ، وهي على أربعة أنواع ؛ (١) أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان ، الأصوات ) ؛ (٢) أفكار صادرة عن عدة حواس (الامتداد ، المقدار ، الحركة ) ؛ (٣) أفكار صادرة عن التأمل (الشهوة ، الاردراك ، التفكير ) ؛ (٤) أفكار صادرة عن الاحساس والتأمل معًا (الوجود ، القوة ، الوحدة ) . وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحس الباطني (التأمل) تكون أساس معرفتنا . ومهمة العقل هي الربط ، أو الفصل ، بين الأفكار الأولية .

ب — أما كوندياك ( ١٧١٥ — ١٧٨٠ ) فيمثل الحسيّة المحس في العصر الحديث ، إذ يحصر مصدر المعرفة على الحسّ وحده ، ولا يقول بالتأمل الذي قال به لوك . وعند كوندياك أن الحسّ يفسّر كل معرفة ولست بحاجة إلى الإهابة بأية ملكة أخرى ولا بالتأمل reflexion الذي قال به لوك . ولا يرى كوندياك بين معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان من فارق إلاً في الدرجة ، لأن مصدر المعرفة عند كليهما هو الحس . والصور العليا للنشاط العقلي ليست في نظره ، غير « احساس متحول » *sensation transformée* .

ومن أجل تفسير نظريته هذه ، يقدم كوندياك مثلاً عيناً ، إذ تخيل عثلاً من المرمر مجهزاً من الداخل مثل الإنسان ، وتشيع فيه نفس حالية من كل نوع من الأفكار . وافتراض أنه لما كان الخارج مفهنوغاً كله من المرمر ، فهذا لا يسمح له باستعمال أي حسّ من حواسه . ويلبدأ في إجراب التجارب المتخيلة عليه . وأول تجربة هي اعطاء التمثال حسّ الشم ، لأنه أقل الحواس إسهاماً في المعرفة ، ويقدم إليه وردة : وهذا أول إحساس يقوم به ومبدأ حياته العقلية . فإن قدمتنا له بعد الوردة قرنفلة ، فإنه يقارن بين الرائحتين : وهذا أول حكم

يصدره . ويتابع كوندياك طوال ستة فصولٍ تخيلَ ما يقعُ هذا الإنسان المقصور على حسٍ واحد هو الشم ، وينتهي إلى القول بأن العقل يكون له بحسٍ واحد بقدر ما يكون له من ملكات بالحواس الخمس مجتمعة . « وإذا لاحظنا أن التذكر والمقارنة ، والحكم ، والتمييز ، والتخيل ، والاندھاش ، وتحصيل الأفكار المجردة ، و فكرة العدد والمدة ، ومعرفة الحقائق العامة والجزئية – ليست كلها غير أحوال مختلف لكون الإنسان متبناها ؛ وأن الشهوات والحب ، والكرابية ، والأمل ، والخوف ، والرغبة ليست في أصلها غير الاحساس : فإننا نستنتج من هذا كله أن الاحساس يشمل كل ملکات النفس »<sup>(۱)</sup> .

ج – أما جون ستيفوارت ميل ( ۱۸۰۶ – ۱۸۷۳ ) فيقول : « ليس لدينا معرفة غير معرفة الظواهر ، ومعرفتنا بالظواهر معرفة نسبية وليس مطلقة . ولستنا نعرف الماهية الباطنة ولا الطريقة الحقيقة لحدوث الواقع ، وكل ما نعرفه هو علاقات الواقع بعضها بعض على شكل التسلسل ( التتالي ) أو التشابه . وهذه الروابط دائمة ، أي تكون دائمة هي إذا توافرت نفس الظروف . والتشابه التي تربط بين الظواهر والتواتيات الدائمة التي حل أساسها تتوالى المقدمات والتواتي ، هي ما نسميه قوانين . وقوانين الظواهر هي كل ما نعرفه عنها . أما جوهرها وأسبابها النهاية ، سواء منها العلل الفاعلة والعلل الغائية ، فمجهولة لنا ولا سبيل لنا لمعرفتها ».

د – وعند النقدية التجريبية Empiriokritizismus أن كل المسائل العلمية ينبغي أن تخل عن طريق التجربة المباشرة لما هو معطى في الشعور . وهذه التجارب المباشرة تقوم في الانطباعات التي تحكم في النهاية و تميّز بين الخطأ والصواب . وسائر العمليات العقلية تنشأ عن الانطباعات .

ويقول أرنست ماخ ( ۱۸۳۶ – ۱۹۱۶ ) بواديـة حسبة أساسها أن كل

ميدان ، ما هو فزيائي وما هو نفساني ، ينحدر إلى ظواهر حسية أي إلى انتبهاءات Emp findungen الحسية . وما الجواهر أو الأشياء إلا ارتباطات بين انتبهاءات وفقاً لقوانين معينة ، حتى إن العالم الخارجي ليس إلا مركباً من الانتبهاءات .

هـ - والوضعية المنطقية الممثلة في دائرة ثينا ومؤسسها موريس إشك ( ١٨٨٢ - ١٩٣٦ ) تسير في نفس الاتجاه فتقرر أن التجربة هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الواقع ، وتنكر وجود معرفة قبلية Prori <sup>a</sup> . وتبعاً لذلك فهي لا تقر إلا بما يمكن تتحققه تجريبياً ، ومن هنا تدعي أن المسائل الميتافيزيقية هي أمور لا معنى لها ، وهذا لا تدلي برأي فيها . ومع ذلك فإن أصحاب هذه النزعة يُقرّون بوجود منطق ورياضية مستقلتين عن التجربة ؛ لكن قضائياً المنطق والرياضية (وهم يمزجون بين كليهما) خالية من المضمون ، ولا تؤكّد أي واقع ، وإنما هي مجرد تحصيلات حاصل tautologies . إنها مجرد مواضعات لغوية conventions de langage . فإذا قلنا : كل أ ص ب ، فإننا نستخرج بالضرورة أنه لا أهي لا - ب . ولكن هذا الاستنتاج صادر عن الفرض أو ما توافرنا عليه حيث قلنا : كل أ ص ب .

ويقول أ. ج. آير أحد الممثلين الحاليين لهذه النزعة : إن مبادئ المنطق والرياضية صادقة صدقاً كلياً ، لا شيء إلا لأننا لا نسمح لها بأن تكون غير ذلك . والعلة في هذا أنها لا تستطيع أن تتخلى عنها دون أن نناقض أنفسنا ، ودون أن نكسر قواعد الاستعمال اللغوي ، ودون أن يجعل أقوالنا متناقضة . وبعبارة أخرى : حلقات المنطق والرياضية هي قضائياً تحابيلية أو تحصيلات حاصل «<sup>(١)</sup>» .

ومهمة الفلسفة في نظر الوضعية المنطقية هي إيضاح القضائيا العلمية وتقدير معناها . «فهناك أولًا مشاكل تتعلق بوجود — أو عدم وجود — بعض الواقع : وهذه مسائل متعلقة بالواقع ، والجواب عنها يتجدد دائمًا في الملاحظة ، أي في

التجربة اليومية أو العلمية . وهناك ثانياً مشاكل لا تجد الجواب عنها إلا في التأمل في الطريقة التي تعبّر بها عن الواقع : وتلك هي مسائل « المعنى » sens . وحلها يكون لا ببيان وقائع الملاحظة ، بل ببيان قواعد النحو المنطقي التي نستعين بها في وصف الواقع . وكل المشاكل الفلسفية خاصة هي من هذا النوع الثاني . أما المسائل الأخرى ، مسائل الواقع ، فهي مشاكل علمية بخاصة »<sup>(١)</sup>

— ٧ —

### العيان والوجودان

لكن إلى جانب العقل المنطقي بالمعنى الذي حددنا ، يقوله بعض الفلاسفة بملكة أخرى للمعرفة تسمى العيان أو الوجودان intuition

وهذا اللفظ له عدة معانٍ متباعدة ، نستطيع أن نحصر منها المعانى التالية :

١ - العيان الحسي intuition sensible وهو الإدراك المباشر للمحسوسات ، مثل إدراكي الألوان والأصوات الصادرة عن تفاحة أراها أمامي ، وإدراكي لطعمها إذا ذقها ، ولرائحتها إن شممتها وللลمستها إن لامستها . والاحساس الخالص لا وجود له ، بل كل احساس يحتمل بمعرفة سابقة .

٢ - العيان التجربى intuition empirique وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة ، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته ، وقبل اجراء فحوصٍ وتحاليل طبية .

٣ - العيان العقلى intuition intellectuelle وهو الإدراك المباشر

M. Schlick : in actes du IXe Congrès international de Philosophie, congrès (1) Descartes, Paris 1937, t. IV, p. 102. Paris, Hermann, 1937.

— دون براهين — للمعنى العقلية المجردة التي لا يمكن اجراء تجارب عملية عليها ، مثل إدراك أن العدد لا متناهٍ ، وكذلك المكان والزمان .

٤ - العيان التنبؤي أو الحدس *intuition devinatrice* : يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحنة ولامعة طرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب ، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأةً الحلُّ المطلوب ، بعد محاولات عديدة غير مثمرة ، وهذا نوع من العيان ، الذي تستشعر فيه الحلُّ وتنتبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب .

٥ - الوجدان ، وهو العيان الميتافيزيقي . وب بواسطته ندرك الأشياء من الداخل بنوعٍ من المشاركة الوجданية . ولهذا عرفه برجسون بأنه « ذلك النوع من المشاركة الوجданية العقلية <sup>(١)</sup> الذي بواسطته تنفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسيج وحده ، وبالتالي غير قابل للتغيير عنه ». إنه نوعٌ من الغريزة الموسعة المصفاة ؛ إنَّه « الغريزة وقد صارت نزية » ، واعية لنفسها ، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حدّ .

والمعرفة التي نصل إليها بالوجدان « تلتقي بنفسها في الحركة وتتحذَّل حياة الأشياء نفسها ». وهي ليست نسبة ، بل تبلغ المطلق . ويقدم برجسون مثلاً على المعرفة الوجданية من الفنان الذي يريغ إلى فهم مقصد الحياة ، بوضعه لنفسه داخل الشيء الذي يصوّره .

ويرى برجسون أنَّ العقل أداة العلم ، أما الوجدان *intuition* فهو أداة الفيلسوف . إذ العقل لا يدرك إلاَّ الصَّفَّ ، والمتضليل ، والكميّ ، والعدد ،

(١) كلمة « العقلية » *intellectuelle* كانت موجودة في النص الأصل الأول ليبحث برجسون بعنوان : « المدخل إلى الميتافيزيقا » ، الذي نشر سنة ١٩٠٣ ، لكنه حتفها في الطبعة الثانية . الصادرة سنة ١٩٣٤ .

وما يوزن ويقاس ، والمتجانس ، وبالجملة : المادة . وبخلاف هذا تماماً : مسلك الوجودان : إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الحالية . ولما كان العقل يتوجه دائماً نحو الفعل ، نحو ما هو مفيد عملياً ، فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية . أما الوجودان فينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً ، ويرى الأشياء من زاوية المدة ، ويعطينا معرفة شاملة . إنه يدرك اللا متجانس ، والتواли الكيفي ، والمتصل ، والتدخل المتبادل ، وما لا يمكن التنبؤ به ، والممكن Gallimard ، والحرية ، والحياة ، وبالجملة : الروح <sup>(١)</sup> ..

---

(١) بدروبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ج ٢ ص ١٩٠ ، ١٩١ . القاهرة ، سنة ١٩٦٧ .

٠ راجع المزيد من البحث في « الوجودان » في كتابنا : « الزمان الوجودي » ط ٢ ص ٢٠٦ - ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٥٥ ، وفيه عرضنا أرأينا في حقيقة هذه الكلمة ودورها في المعرفة .



**القسم الثالث**

**نظرية الوجود**



## الفصل الأول

### الوجود

كل حكم ينطوي على تقرير وجود . ويعبر عنه ب فعل الكيرونة : يكون *es* *être* *to be* *sein* الخ : وفي بعض اللغات يظهر هذا الفعل صراحة في الحكم ، وفي بعضها يضم ، كما في العربية : فقولنا : « المتنبي شاعر » لو حلّل لكان : المتنبي يكون شاعراً .

ولكن لا يمكن تعريف الوجود ، لأنّه لتعريف تصور لا بد من ادراجه تحت تصور أعلى منه هو جنسه القريب أو البعيد ، واضافة فصل نوعي له يفصله عنمن يشار كه في الجنس . لكن ليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن يندرج تحته ، ولا يمكن وصفه بفصل لأنّه سابق على كل فصل ومتفرد في كل وصف . وهو يعلو على كل المقابلات ، وكل المقولات . ومن هنا سمي متعالياً . *transcendental*

لكن يوجد أحوال للوجود ، ودرجات ، وفروق أساسية في تراكيب الوجود : الوجود المادي ، والعضووي ، والنباقي ، والحيواني ، والروحي .

\* راجع بالتفصيل كتابنا : « الزمان الوجودي » ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٥ ، ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ ، الفصل الأول .

ولهذا قال هيجل عن الوجود « إنه لا تحدد الحالص ، والخواص المحسّن . وليس فيه موضوع للتأمل ، إن افترضنا إمكان التأمل فيه ، إلا إذا كان هذا التأمل خالصاً خاويأً . كذلك لا نستطيع أن نفكّر فيه ، لأن ذلك سيكون تفكيراً في الخلاء . إن الوجود المباشر اللاحدود هو في الواقع عدم ، وليس أكثر ولا أقل من عدم »<sup>(١)</sup> .

ويفرق هيجل ( ولد سنة ١٨٨٩ ) بين الموجود *Seiende* وبين الوجود *Sein* . فالوجود هو الكائن المتحقق المتصف بالماهية والوجود معًا ؛ أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بغض النظر عن كل تعيناته . والوجود يكون دائماً في حال صيرورة مستمرة ( كيركجور ، ياسپرز ) ، وهو وجود – في – العالم ( هيجل ) ، ووجوده وجود حرية ( ياسپرز ، سارتر ) .

كذلك تفرق الوجودية ( هيجل ، ياسپرز ) بين الآنية *Dasein* ( الوجود – هنا ) وبين الوجود الماهوي . فالآنية هي الامكانية العينية الكاملة لوجود الإنسان . أما الوجود الماهوي فهو – كما يدل عليه اسمه – وجود الماهيات قبل تتحققها بالفعل على شكل آنية ، وهذا كان جوهر الوجود الماهوي هو الحرية .

والوجود درجات من الشدة : وهذا كان الاسكلاثيون وال فلاسفة المسلمين يميزون بين وجود الله وجود سائر الكائنات ، ويرون أن لفظ « الوجود » مشكّل أي لا يدل على صفة بدرجة واحدة : فالوجود في الجوهر أقوى منه في العرض ؛ والوجود في الله أقوى منه في الإنسان ( وبما لا نهاية له من الدرجات ) : ذلك أن وجود الله وجود ذاته *ens a se* ؛ بينما وجود الإنسان وجود بغيره *ens ab alio* .

Hegel : Science de la logique, tr. S. Jankélévitch, I, p. 72; Paris, Aubier, 1949. (١)

## هل الوجود محمول؟

ومن المسائل الرئيسية التي تثار بشأن فكرة الوجود أن نسأل: هل الوجود محمول؟ أعني صفة تحمل على الشيء؟ وما هو الفارق بين حمل الوجود على موضوع ما وبين حمل صفة أخرى عليه، مثل أبيض، فيلسوف، ثقيل، يوناني الخ؟ وبالجملة هل فعل الكينونة المفترض في كل حكم أو قضية يعدّ محمولاً كسائر الصفات؟

تناول هذه المسألة من بين الفلاسفة المحدثين:

أ - ديكارت، في تقريره للحججة الوجودية لإثبات وجود الله؛

ب - وجوتلوب فرييجه [١٨٤٨ - ١٩٢٥]، في بحثه لايضاح طبيعة المحمولات؛

ج - وج.ا. مور [١٨٧٣ - ] في مقالة له<sup>(١)</sup> يريد أن يثبت فيها أن «الوجود» ليس محمولاً لأننا لا نستطيع مثلاً أن نضع «يوجد» exist مكان «يهدر» في كل الصور المكتملة quantified والسابلة القضية: «النمور المستأنسة تهدر».

د - و.ق. كيون<sup>(٢)</sup>، في تحليله للوجود بوصف أن «يوجد هو أن يكون قيمة لتغير» to be is to be the value of a variable

والخواب عن هذه المسألة يأتي عن طريق تحليل فكرة الوجود: فإن كانت لا تحتمل تفاوتاً في صفة الوجود، بل الوجود مشترك بالتواءٍ بين كل

G. E. Moore: « Is Existence a Predicate? », in Anstotelian Society Supplement, vol. 15 (1936) 175-188. (١)

W. V. Quine: « On What There Is », in Review of Metaphysics, vol. 2 (1948-1949), pp. 21-38. (٢)

الموجودات ، فإن الوجود لا يمكن أن يعد « معمولاً » مثل سائر الصفات ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه متحقق لكائن دون كائن آخر ، كما هي الحال في الصفات : أبيض ، فيلسوف ، ثقيل ، يوناني ، الخ .

### كيفية ادراك الوجود

والوجود يدرك إما تلقائياً ، أو بعد تأمل :

أ ) فنحن ندرك الوجود تلقائياً في أية تجربة نعانيها ، مهما تكون عابرة أو سطحية « لأن التجربة التي لا تكون تجربة لوجود ، لا يمكن أن تكون غير تجربة لا وجود ، وهذا لا معنى له . فالامر لا يتعلّق هاهنا بتجربة من نوع خاص ، لأن الوجود ينكشف مباشرة » في أية تجربة كانت : والتجربة الحسية هي عند الشعور الإنساني تجربة وجود كما أنها تجربة مباشرة للأنا » (١) .

ب ) كذلك ندرك الوجود بتأمل عقلي باطن وباستبطان أنفسنا .

وهذا التأمل الباطن لإدراك الوجود قد أشار إليه القديس أوغسطين فقال إنه يتحقق حتى في حال الخطا . يقول : « إذا أخطأت ، فأنا موجود ، لأن من ليس موجوداً لا يمكن أن يخطيء ، فأنا موجود إذن لمجرد أنني أخطئ » (٢) .

وهذا إرهاص بالكوجيتو الديكارتي : « أنا أفكّر ، فأنا إذن موجود je pense, donc je suis أيضاً فهو يقول : « لكن ثم خادعاً قد يرى ما كراً جداً ، يستخدم كل براعته في خداعي دائماً . وإن لا شك أبداً في أنني موجود ، ما دام يخدعني ؛ ومهما خدعني ما شاءت له نفسه خداعي ، فإنه لن يقوى أبداً على أن يجعل أنني لست موجوداً ، طالما أفكّر في أنني شيء ما . حتى إنه بعد طول التفكير وشدة

F. Van Steenberghen : Ontologie, p. 14. Louvain, 1946.

(١)

St. Augustin : La cité de Dieu, XL, 16.

(٢)

المرص على فحص كل شيء ، فإنه يجب أن نستنتج أن هذه القضية : « أنا موجود ، أنا أوجد je suis » قضية صحيحة ثابتة بالضرورة ، كلما نطقت بها أو تصورتها في عقلي »<sup>(١)</sup> .

ويكرر نفس الطريقة في كتابه « مبادئ الفلسفة » فيقول : « من السهل أن نفترض أنه لا إله ولا سماء ولا أرض ، .... وأنه ليس لنا جسم ، لكننا لا نستطيع أن نفترض بنفس السهولة أننا لسنا موجودين بينما نحن نشك في حقيقة كل هذه الأشياء : إذ يصعب علينا أن نتصور أن من يفكر ليس موجوداً حقاً في الوقت الذي فيه يفكر ، وأنه على الرغم من كل الافتراضات الخيالية فإننا لا نستطيع أن نمتنع من اعتقاد أن هذه النتيجة وهي : أنا أفكّر ، فإذا إذن موجود ، هي صحيحة ، وأنها تبعاً لذلك أول وأيّقنة قضية تتبدّى من يجري أفكاره بنظام »<sup>(٢)</sup> .

ويفصل مقالته هذه في « مقال في المنهج » على النحو التالي : « قررت أن أتخيل أن كل الأمور التي دخلت عقلي لم تكن صحيحة شأنها شأن أو هام أحلامي . لكن سرعان ما فطنت إلى أنه بينما أردتُ هكذا أني أتصور أن كل شيء كان خطأ ، فقد كان من الضروري أن أكون أنا – الذي تصورت هذا التصور – شيئاً ما . ولاحظت أن هذه الحقيقة : « أنا أفكّر ، فإذا إذن موجود » كانت من الرسوخ واليقين بحيث عجزت كل افتراضات الشكاك الخيالية أن تزعزعها ، فحكمتُ بأنني أستطيع قبولها دون تردد على أنها المبدأ الأول للحقيقة التي بحثت عنها »<sup>(٣)</sup> .

R. Descartes : *Méditation seconde*, éd. Adam-Tannery, t. IX, p. 119. (١)

R. Descartes : *Principes de la philosophie*, 1re Part., 7. Ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 27. (٢)

R. Descartes : *Discours de la Méthode*, 4e Partie. Ed. Adam-Tannery, t. VI, p. 32. (٣)

ولكن الوجود الذي وصل إليه ديكارت عن الطريق هنا الكوجينتو هو وجود الفكر ، كما لاحظ هاملان<sup>(١)</sup> ، ومن هنا يُعد ديكارت – في رأي هاملان – المؤسس الحقيقي للمثالية : فكأننا لا زلنا في نطاق الفكر ، ولم نخرج إلى الموجود .

ومن هنا – كما قلنا في كتابنا « الزمان الوجودي » – كان الخطأ في مقالة ديكارت هذه : « فإن الفكر – بوصفه فكرآ – لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود ذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر هنا بمعنى : فعل » الفكر .

فبهذا وحده يمكن إنفاذ مقالة ديكارت . ولكن إنفاذ لا يمكن أن يفيده في شيء ، أعني ديكارت ، لأننا سنكون هنا في الواقع بـإباء مصادرة على المطلوب الأول ، أو على الأقل بـإباء تحصيل حاصل . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة على هذا النحو : أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود . ولن تكون حينئذ بـإباء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو – والمغنى واحد – من الذات إلى الذات ، أو من الوجود إلى الوجود ، أي أنا هنا بـإباء تحصيل حاصل<sup>(٢)</sup> .

ولهذا نقده مين دى بيران ، واستبدل بـمقالة ديكارت مقالة تضادها هي : « أنا أريد ، أنا أفعل ، فأنا إذن موجود »<sup>(٣)</sup> . وقال : « إذا كان ديكارت قد اعتقاد أنه وضع المبدأ لكل علم ، والحقيقة الأولى البيتية بنفسها ، بأن قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء أو جوهر يفكر » – فإننا نقول خيراً من هذا ، وبطريقة حاسمة ، معتمدتين على بيتنة الحسّ الباطن التي لا تقبل الاتهام : أنا أفعل ، وأريد ، أو أفكر في ذاتي في الفعل ، إذن أنا علة ، إذن أنا موجود ،

O. Hamelin : *Le système de Descartes*, p. 128. Paris, Alcan, 1911.

(١)

(٢) عبد الرحمن بدوي : « الزمان الوجودي » ط ٢ ص ٣٧ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٣) « مؤلفات مين دى بيران » نشرة كوزان ج ٣ ص ١٩٥ .

أو أوجد حقاً على صورة علة أو قوة »<sup>(١)</sup>.

فمين دى بيران يريد أن يتم إدراك الوجود بإدراك المرء نفسه أنه فاعل ، وأنه علة حرّة .

كذلك سيأتي هُنرل وهيدجر فينقدان مقالة ديكارت هذه . فهُنرل يرى أن الكوجيتو ليس قائماً برأسه وأمراً مطلقاً ، بل يفترض دائماً ما يفكر فيه ، وكل شعور محبل إلى غيره . وهيدجر سيقرر أنه « لا يوجد أنا إلا في ، وبواسطة ، علاقة مع شيء آخر غير الآنا ، وهذه العلاقة من الأهمية إلى درجة أنها نشر بأننا موجودون - في - العالم ، قبل أن نشعر بأنفسنا كذوات أو أناوات .

وفي نفس الاتجاه يسير جبريل مارسيل [١٨٨٩ - ١٩٧٣] في نقهde للCogito الديكارتي ، فيلاحظ ما فيه من غموض فيقول : « حين أفكّر ، فإنّي أتراجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبعث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدد الآنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الآنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود sous-être ! إنه لا يوجد إلا من حيث أنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ، وتبعاً لذلك فالقدر الذي به يقرُّ بأن ينجو ويفلت من ذاته »<sup>(٢)</sup> . إنّ لي الحق في الاقرار بوجود الآخرين ، بل أستطيع أن أوشك أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحقّ لنا أن نقرر وجودهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ؛ ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضع نفسه) .

(١) « مؤلفات مين دى بيران غير المنشورة » ، نشرها أرنست نافي ج ٣٠ من ٤٠٩ - ٤١٠ Gabriel Marcel : Etre et Avoir , p. 151. Paris, Aubier, 1935.

(٢)

« لكنَّ هذا الغير ، من حيث هو غيرُ ، لا يوجد بالنسبة إلى إلَّا من حيث كوني مفتوحاً له ( أي من حيث أنه أنت ) ؛ ولكنني لست مفتوحاً له إلَّا بقدر ما أكُفُ عن أن أشكُّل مع فكري نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحوٍ ما ، أو فكرته ؛ لأنَّه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير . وفكرة الغير ليست هي الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى أنا » (الكتاب نفسه ، ص ١٥٥) .

وفي لاثرهم ذهب جان بول سارتر إلى أنَّ الأنا المعين في حضوره الواقعي « ليس في الشعور ، لا صوريَا ولا ماديَا : إنه في الخارج ، في العالم ؛ إنه موجود من العالم ، مثل أنا الغير »<sup>(١)</sup> . وليس ثمَ « أنا » في المستوى اللاتأملي *irréfléchi* فحين أعدو للحاق بال ترام ، وحين أتعلّم في الساعة ، وحين أغوص في تأمل صورة ، فليس ثمَ « أنا » . بل ثمَ شعور بال ترام – الذي – يجب – اللحاق – به ، الخ ، وشعور لا واضح *non positionnelle* بالشعور . ذلك أنني أكون حينئذ مستغرقاً في عالم الموضوعات ، وهذه هي التي تولّف وحدة شعوراني وتتبدي بقيم وصفات جاذبة أو منفرة ، ولكنني « أنا » قد اختفت ، لقد أعدمت ذاتي » (نفس المقال ص ٩٤) « والأنا ليس مالك الشعور ، بل موضوعه » (نفس المقال ، ص ١١٨) .

J.-P. Sartre : « La Transcendance de l'ego », in *Recherches Philosophiques*, (١)  
VI (1936-1937), p. 85. Paris, Boivin éd.

## الفصل الثاني

### العدم

ومقابل الوجود هو العدم .

والعدم – كما قال بربمنيدس – ليس بشيء ؛ فالوجود كائن ، والعدم ليس بكافٍ ، ولا يمكن أن يكون . والعدم لا يمكن أن يُعرَف ، ولا أن يوصَف .

ومع ذلك فإن للعدم معنى : فكل تحديد ، وكل رفع ، وكل تمييز ، وكل تغيير ، وكل توالٍ زمانٍ ، الخ لا يمكن أن يتعين إلا بالتحديد السلبي . حتى لقد ذهب دونس أسكوت إلى حد القول بأن : الوجود يزداد اتصاحاً بواسطة العدم <sup>(١)</sup> – على أساس أن «بصدقها تتميّز الأشياء» .

والمحض ذو وجود في الواقع ، أما المعدوم ثابت في الأذهان ، كما يقول المعتزلة ؛ أو ens rationis = موجود في العقل ) كما يقول رجال العصور الوسطى الأوربيون . يقول القديس توما : « الشيء » ، وهو أمر إيجابي خارج

العقل ، فيه شيء في ذاته ويعكن التحدث عنه . لكن ليس الأمر هكذا بالنسبة إلى العدم : إنه إن نُسب إلى شيء ، فذلك من جانب العقل »<sup>(١)</sup>

ويحدد القديس توما العدم بأنه « سلب مخصوص » *Pura negatio*

ويقرر دونس اسكوت<sup>(٢)</sup> أن كل المخلوقات تتجه إلى العدم ، لأنها عن العدم نشأت ، وهذا الميل ناتج بالضرورة عن طبيعة الشيء *necessario ex natura rei* وفكرة الخلق من العدم تفترض حقيقة العدم . وهذا ما سيوضّحه هي��دجر بقوله : إن « من » تعني أن ما بعدها له حقيقة . فقولنا الخلق « من » العدم يفترض أن لهذا الأخير حقيقة . وبعد الخلق لا يزول العدم ، بل يبقى في السلب والتحديد .

ومن هنا نجد السيد أكرت *Meister Eckhart* [ ١٢٦٠ - ١٣٢٧ ] : الصوفي النظري الألماني الكبير ، يقول إن كل مخلوق يحمل في باطنه السلب .

وتومازو كمبانلا<sup>(٣)</sup> [ ١٥٦٨ - ١٦٣٩ ] يقرر أن المتناهي هو مزيج من الوجود والعدم *. compositio entis et non entis*

وجاء هيجل [ ١٧٧٠ - ١٨٣١ ] فوضع العدم في قلب الوجود ، وبجعله محرك الدياليكتيك إذ بواسطته تم حركة الدياليكتيك من الموضوع (وجود) إلى تقىض الموضوع (عدمه) لتأليف مركب الموضوع الذي هو مزيج من الوجود واللاوجود . وهذا يقرر هيجل أن الحقيقة للواقعية هي مزيج من الوجود واللاوجود .

وفي إثر هيجل جاء هيڈجر فقرر مع هيجل أن الوجود المحسن والعدم المحسن أمر واحد ، وأن العدم يتنسب إلى وجود المحسن . يقول هيڈجر : « إن القضية القدية : لا يصدر عن العدم شيء — *ex nihilo nihil fit* — تتضمن

St. Thomas d'Aquin : *De veritate*, I, 5 ad 2.

(١)

Duns Scotus : *Ox. II*, 1, 4, 27; 23, 5.

(٢)

قضية أخرى تعطي معنى أدق لمشكلة الوجود ، وهي : من العدم يصدر كل موجود بما هو موجود ex nihilo omne ens qua ens fit . ففي عدم الآنية ينشأ الموجود في تمام إمكانه الخاص ، أعني في حال تناهيه » .

كيف ينكشف لنا العدم ؟ هكذا يتسائل هيذرجر ، ويجب بأن المنطق العقلي ، وهو قائم على قانون عدم التناقض ، لا يمكن أن يكشف لنا عن العدم . وإنما « العاطفة هي التي تكشف لنا عن العدم في الوجود . أي عاطفة ؟ عاطفة الملل : الملل لا من شيء معين : شخص ، أو منظر ، أو رواية أو كتاب . بل الملل من كل شيء . هذا الشعور الغامر بالملل من كل ما في الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم ، عدم الحياة ؛ لكن هناك عاطفة أهم من الملل ، فيها يتجلّى العدم أبرز ما يتجلّى ، ونعني بها القلق angst . والقلق ليس هو الخوف ، لأن الخوف هو دائمًا خوف من شيء معين ، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها . إن ما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء ، إذ نشعر في القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة فتبعدونا عن غريبة ، لا أهتم بها ، لمنها لم تنعدم ، ولكنها فقدت عندي كل معنى ، وأضحت خلاؤ من كل معنى يثير الاهتمام .

وهذا العدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي ، ويعارض الوجود ، بل ينكشف لي أنه يتسبّب إلى الوجود نفسه ، إلى الوجود الحق . إنه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن تصميمه ، بل يبدو لي شرطاً لتحقيق الوجود أو لانكشافه ، لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود . يظهر لي في السلب ، بينما أقول : هذا الشيء ليس كذلك ؛ وفي القيام بفعل من الأفعال ، لأن الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن ونبذ سائر الممكنات . فهذا التحديد الناشئ عن ضرورة الاختيار من أجل الفعل ، هو أيضاً يحمل معنى العدم . وكل إنكار ، أو ثورة ، أو تمرد ، أو منع ، أو تحريم ، أو زهد

أو امتناع – يحمل أيضاً معنى العدم . ولهذا فإن العدم ينفي كل الوجود ، ويتفشى فيه ، ويكتفي مجرد تبنيه الاهتمام إليه لكي يتمكّن له في كل فعل . فليس القلق هو الذي يوجد العدم ، إن صحة هذا التعبير . بل هو فقط الذي ينبع الإنسان إلى وجوده »<sup>(١)</sup> .

أما سارتر فيرى أن « العدم ، إن لم يسنده الوجود ، فإنه يتشتت بوصفه عدماً ، ونفع على الوجود . فالعدم لا يمكن أن ينعدم إلا على أساس من الوجود . وإذا أمكن أن يُعطي عدم ، فلن يكون ذلك قبل ، ولا بعد الوجود ، ولا خارج الوجود بوجه عام ، بل في حِضن الوجود وفي قلبه ، كالحشرة في الفاكهة »<sup>(٢)</sup> .

وعنده أن « الإنسان هو الموجود الذي به يأتي العدم إلى العالم » ( الكتاب نفسه ، ص ٨٠ ) ، لأن الإنسان حرّ ، وبالحرية يتم الاختيار ، وبالاختيار تنبذ الإمكانيات التي لم تختر ، وعن هذا النبذ ينشأ العدم .

\* \* \*

ولقد أنكر<sup>(٣)</sup> بعض الفلاسفة العدم . ومن آخرهم برجسون<sup>(٤)</sup> الذي تناول مشكلة العدم في شيء من التفصيل والتعمق ، فقال إن العدم ليس بشيء ، وما هو إلا تصور باطل ، كتصور دائرة مربعة . ويسوق على هذا عدة أدلة : أولها أنه ليس في الوسع تخيل العدم ، لأننا إذا تخيلنا زوال كل إدراك خارجي أو باطني فإننا مع هذا نتبين ، ولو بطريقة غير واضحة ، أن ثمة شيئاً باقياً

(١) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٢) سارتر : « الوجود والعدم » ص ٧٦ من ترجمتنا ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

(٣) رابع كتابنا : « الزمان الوجودي » ص ٢٢٤ وما يتلوها ؛ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ . ورابع هذا الفصل كله لأن فيه تعميقاً لما أشرنا إليه هنا تلبيساً .

(٤) في كتابه : « التطور الخالق » ص ٢٩٨ - ٣٢٣ .

لا زلت ندركه . وثانيها : أننا لا نستطيع أيضاً أن ندركه عقلياً ، لأن إلغاءنا للموضوع في الذهن يتضمن في الآن نفسه إحلالَ موضوع آخر محله ؛ وبالتالي لا يمكن إلغاء الكل ، إذ لن يكون ثمة ما يحل محل الكل الذي ألغيـاه . وثالثها : أن التفكير في شيء معناه افتراض وجوده ؛ أما افتراض عدم وجوده فمعناه إضافة استبعاد هذا الشيء بواسطة الواقع الفعلي إلى فكرته . ولذا يقول برجسون إن السلب لا وجود له إلا بالإيجاب ؛ ومن الخطأ أن نضع السلب في مرتبة واحدة مع الإيجاب . وينتهي من هذه البراهين إلى القول بأن السؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ – هو سؤال لا معنى له ، لأنـه يفترض أن الوجود انتصار على العـدم ، مع أن العـدم – كما يـبين – ليس بشيء<sup>(١)</sup> .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : « الزمان الوجودي » ص ٢٢٥ .

### الفصل الثالث

#### الوجود والماهية

ماهية هي مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو ، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء . ولذا تألف مضمون الحدّ *définition* ، الذي هو : القول المقول في جواب : ما هو ؟

وقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلسفية منذ العصر اليوناني حتى اليوم ؛ ولن اختفى الاهتمام بها حيناً من الزمان أو قل في الفترة ما بين عصر النهضة ( القرن الخامس عشر ) والقرن التاسع عشر ، فإن الوجودية ما لبثت أن دفعتها إلى الصدر بين المشاكل الفلسفية .

والماهية تخص الجواهر : الإنسان ، الفرس ، الحجر ، كما تخص الأعراض : الأزرق ، الرغبة ، تأييب الصميم .

ومذهب الظاهريات حين يجعل من مسائله الرئيسية « عيان الماهية » Wensenschan إنما يقصد الماهيات بكل أنواعها ، سواء منها ماهيات الجواهر ، وماهيات الأعراض .

ومع ذلك يمكن أن نميز أنواعاً من الماهيات :

أ ) فتُميّز ماهيات الأنواع (أو الأجناس) من ماهيات الأفراد : فالإنسان له ماهية ، وسقراط الإنسان الفرد له ماهية .

ب ) وتُميّز ماهية ما هو مجرد من ماهية ما هو عيني : فماهية الإنسان تُميّز من ماهية الإنسانية ؛ ذلك أن الإنسانية *humanitas* هي المبدأ الشكلي (أو الصوري) للماهية ، وليست كل الماهية ؛ والحيوانية *animalitas* هي المبدأ الصوري للحيوان ، وليست جنس الحيوان الذي هو عيني . وماهيات الرياضية تعد ماهيات مجردة .

ج ) كذلك يميّز بين الماهية ، وسبب الماهية : فماهية الشيء ليست سببه : إذ ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة لهذا الشيء : فماهية سقراط غير والدي سقراط اللذين أنجباه . فسبب الماهية هو ما به الشيء هو هو ، وهو الذي يصنع خصائص الماهية .

د ) كذلك يفرق بين الماهيات المفارقة ، والماهيات المحاية : فال الأولى مثل الصور الأفلاطونية (المثل) في عالم المثل ، وهي الماهيات المفارقة للمادة ، القائمة بذاتها ، ولا تحتاج - كي تتحقق - إلى الوجود في مادة أو في أي موضوع ؛ أما الماهيات المحاية فهي الصور عند أرسطو الذي قرر أن الصورة تلازم الميولى ولا توجد مفارقة لها .

### العلاقة بين الوجود والماهية

خلط أرسطو بين الوجود والماهية ، حين قال : « هذا السؤال الذي كان ولا يزال وسيظل دائماً موضوعاً للبحث المحصور في مأزق ، وهو : ما هو الوجود ؟ - هو في الحقيقة هذا السؤال : ما هي الماهية ؟ »<sup>(١)</sup> .

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ٧ ف ١ ص ١٠٢٨ ب ٢ - ٤ .

ولكن الفلسفه المسلمين ميزوا تمييزاً دققاً بين الوجود والماهية الخاصتين  
بالشيء الواحد :

قال ابن سينا : « الوجود ليس بـماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ؛  
أعني (أن) الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو  
طاريء عليها »<sup>(١)</sup> .

كذلك يفرق ابن سينا بين علية الماهية وعلية الوجود فيقول : « الشيء قد  
يكون معلوماً باعتبار ماهيته وحقيقةه ، وقد يكون معلوماً في وجوده . ولذلك أن  
تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً : فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ،  
و(هذا) يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه  
المادية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلته أخرى أيضاً غير  
هذه ، ليست هي علة تقوّم مثليته وتكون جزءاً من حدتها – وتلك هي العلة  
الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية – (تبنيه) اعلم أنك  
قد تفهم معنى الثالث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ، أم ليس  
بوجود ، بعد ما تمثل عنده أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود »  
(الكتاب نفسه ، النطّ الرابع ، الفصول ٥ ، ٦) .

وعن ابن سينا أخذ القديس توّما<sup>(٢)</sup> فقال إن الجوهر مركب من ماهية تمنع  
وجوداً . فإن منع الوجود للماهية تحول ما كان ممكناً إلى واقعاً . وفي حالة  
الأجسام الطبيعية تتحذّل الصورة مادة كي توجد . وهكذا نرى أن الوجود  
والماهية ، القوة والفعل ، الصورة والمادة هي تصورات متضادّة . ذلك أن كل  
موجود ممكن ، والممكّن لكي يوجد لا بد أن يمنع الوجود . والمانع هو الله .  
وهكذا تتميز الماهية عن الوجود . والاستثناء الوحيد لهذا هو الله ، ففيه وحده

(١) ابن سينا : « الإشارات والتبيّنات » : النطّ الرابع في الوجود وعلمه ، الفصل ٢٤ .

St. Thomas d'Aquin : De Ente et Essentia , 6d. M.-D. Roland-Gosselin . (٢)

Paris , Vrin , 1926.

الوجود هو الماهية. لكن توما لا يذهب إلى ما ذهب إليه أنسيلم Anselme من أن مجرد تصور الماهية الإلهية يقتضي الوجود ، لأننا لا نستطيع الإحاطة بماهية الله .

يقول جاسون [ولد سنة ١٨٨٤] في ذلك : « لقد كان في هذا الرأي (يعني القول بتميز الماهية عن الوجود ) ما يغري القديس توما الأكويني ، وخصوصاً الادراك الحاد لما في الوجود من خصوصية أكّدتها هذا الرأي . إن هؤلاء الفلاسفة (الفارابي ، ابن سينا ، الغزالى ) كان لهم - على الأقل - الفضل في إدراك أن فعل الوجود لا يمكن أن يتصرّف على أنه متضمن في الماهية ، وتبعاً لذلك فينبغي أن يضاف إليها . ويبدو من ناحية أخرى أن القديس توما تابع عن قرب منهج البرهان الذي استخدمه الفارابي وابن سينا ، وأن بعض تأثيرهما قد شاع في كل مؤلفاته . وفي الفترة التي كتب فيها *De ente et essentia* (« في الوجود والماهية ») ، يتجلّى منهج ابن سينا الخاص بتحليل الماهيات - يتجلّى بقوّة في العبارات التي يستخدمها القديس توما ، وذلك حين يقول مثلاً : « إن كل مملاً ينتمي إلى تصور الماهية يأتيها من الخارج ويترکب معها . ذلك أنه لا يمكن أية ماهية أن تتصور دون تصور ما يدخل في الماهية ؛ لكن كل ماهية يمكن أن تتصور دون تصور أي شيء يتعلّق بوجودها . فمثلاً يمكنني أن أتصور الإنسان أو العنقاء *phénix* ، وأجهل مع ذلك هل هما موجودان في الطبيعة . فمن الواضح أن الوجود *esse* هو شيء آخر غير الماهية *quidditas* »<sup>(١)</sup> .

« إذن فقد انتقل الكثير من مذهب ابن سينا ، ومذهب مجموعة الفلاسفة الذين يؤلف ابن سينا عضواً فيها ، إلى مذهب القديس توما الأكويني . وبالرغم من ذلك ، فإن توما لا يشير إلى مذهب ابن سينا إلا لينتقده ؛ والواقع أنه في هذا المجال المشتركة بينهما ، ما أكبر التعارض بينهما ! فمذهب ابن سينا ، كما فهمه توما ، أفضى إلى جعل الوجود مجرد عَرَض للماهية ، بينما القديس توما

St. Thomas d'Aquin : *De ente et essentia*, cap. 4; éd. M.-D. Gosselin, p. 34. (1)

نفسه جعل من الوجود فعل الماهية وجذرها وأعمق ما فيها . وهذا الخلاف مرجعه إلى الفارق بين كل انتولوجيا في الماهية من أنطولوجيا الوجود كا تصورها القديس توما الأكويني . فالنسبة إلى فیاسوف يبدأ من الماهية ويسير في طريق التصورات concepts ، ينتهي الوجود — ضرورة — إلى أن يبدو كأنه ملحق خارجي مضاد إلى الماهية نفسها . لكن لو بدأنا — على العكس من ذلك — من الموجود العيني المعطى في التجربة الحسية ، فيجب حينئذ عكس هذه العلاقة . صحيح أن الوجود لا يبدو حينئذ أنه متضمن في الماهية ، ويظل صحيحاً دائماً القول بأن الماهية لا توجد بفضل ذاتها ؛ لكن يبدو فوراً أن الموجود هو الذي يتضمن الماهية ، ولكنه مع ذلك متميّز من الوجود esse ، لأن فعل الوجود وتعينه الماهوي يننسب أحدهما إلى ميدان الفعل ، والآخر إلى ميدان القوة ، وهما ميدانان متمايزان <sup>(١)</sup> .

وفي العصر الحديث تناولت كنت مشكلة الصلة بين الوجود والماهية في المثل الذي اشتهر بعد ذلك وهو أن : « مائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر مما تحتوي عليه مائة تالر ممكنة » .

يقول كنت : « حين أقول : الله موجود أو يوجد إله ، فإني لا أضيف أيّ محمل جديد إلى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أن أضع الموضوع (الذات) في ذاته مع كل محملاته ... إن مائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر مما تحتوي عليه مائة تالر ممكنة . لأنه لما كانت التالرات الممكنة تعتبر عن التصور وعن التالرات الواقعية ، عن الموضوع ووضعه في ذاته ، فإنه في الحالة التي فيها يحتوي أحدهما على أكثر مما يحتوي عليه الآخر ، فإن تصوري لن يعبر عن الموضوع كله ، وتبعاً لذلك لن يكون التصور المطابق الخاص به . لكنني أكون أغنى بمائة تالر واقعية مني بمجرد تصورها (أي إمكانها) . الواقع أن الموضوع ليس متضمناً تحليلياً في تصوري ، لكنه ينضاف تركيبياً إلى تصوري ... دون

أن تزداد هذه المائة تالر بهذا الوجود خارج تصوري »<sup>(١)</sup>

• • •

ولكن الوجودية هي التي أعطت لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية أهمية بالغة ، حتى لتعذر عند سارتر مثلاً هي المحور المركزي لكل مذهبه .

يقول سارتر : « بتعبير فلسفى ، كل موضوع له ماهية وله وجود : ماهية ، أي مجموعة ثابتة من الخصائص ؛ وجود أي نوع من الحضور الفعلى في العالم . وكثير من الناس يعتقدون أن الماهية تأتي أولاً ، ثم يأتي الوجود بعد ذلك : فالبازلاء ، مثلاً ، تنمو وتستدير وفقاً لفكرة البازلاء ، والختار خيار لأنه يشارك في ماهية الخيار . وهذه الفكرة أصلها نابع من الفكر الديني ؛ وكذلك في الواقع العلمي من يرد أن يبني متزلاً ، يجب أن يعرف بالدقة أي نوع من الموضوعات سينشئ : إن الماهية تسبق الوجود ؛ وبالنسبة إلى كل الذين يعتقدون أن الله خلق الناس ، لا بد أنه فعل ذلك مسترشداً بالفكرة التي كانت لديه عنهم . لكن حتى أولئك الذين يعززهم الإيمان احتفظوا بهذا الرأى التقلي القائل بأن الموضوع (الشيء) لم يوجد أبداً إلا وفقاً ل Maherietه ، والقرن الثامن عشر بأكمله اعتقاد أن تمّ ماهية مشتركة بين جميع الناس سموها الطبيعة الإنسانية . والوجودي يعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه عند الإنسان — وعند الإنسان وحده — الوجود يسبق الماهية .

« ومعنى هذا ببساطة أن الإنسان يوجد أولاً ، ثم بعد ذلك فقط يكون هذا أو ذاك . وبالجملة ، فإنَّ الإنسان يجب عليه أن يخلق ماهيته الخاصة به ؛ إنه يحدد نفسه شيئاً فشيئاً وهو يلقي بنفسه في العالم ، ويتألم فيه ويكافح ؛ ويظل تعريف الإنسان مفتوحاً دائماً ؛ ولا يمكن أن تقرر ما هي ماهية هذا الإنسان قبل

I. Kant : Critique de la raison pure, p. 429. Tr. fr., Paris, P.U.F., 1944.

(١)

أن يموت ، ولا ماهية الإنسان قبل أن تفني وتزول »<sup>(١)</sup> .

إنني أوجد أولاً ، وبفضل أفعالٍ أصبح ما أكونه . إن ماهيتي تتحدد شيئاً فشيئاً مع أفعالي ، مع اختياراتي ، مع ما أقوم به من تحقيق إمكانياتي . ولما كانت أفعالٍ وتحقيقاً إمكانياً مستمرة حتى الموت ، فإن تعريف ذاتي لن يكتمل إلا بموتي . وهكذا كل إنسان لا يمكن أن يجد إلا وفقاً لما أنجز من أفعال وحقائق من إمكانيات بفضل ما طبع عليه من حرية ، وما فيه من استعدادات وما تيسر له من ظروف في - وجوده - في - العالم .

كما يذهب لوبي لافل إلى نفس المذهب تقريراً ، رغم أنه في اتجاه يتعارض جذرياً مع اتجاه سارتر . قال لافل :

« لا بد من قلب الرابطة الكلاسيكية بين الماهية والوجود ، ومن اعتبار الوجود وسيلة للظفر بالماهية ... إن الوجود هو - إذا شئنا هذا التعبير - ذلك الاستعداد الواقعي الحقيقي الذي أملكه لأذهب نفسي ماهية بواسطه فعلٍ من شأنه أن أنجزه ... إن الوجود لا معنى له فيما إلا من حيث هو يمكننا ، لا أن نحقق ماهية موضوعة مُسبقاً ، بل أن نحددها باختيارنا ونتأخذ وإياها . وبدلًا من أن نقول عن الماهية إنها إمكان الوجود ، فإننا نفضل أن نقول عن الوجود إنه إمكان الماهية . وباختيارنا لماهيتنا نحن نثبت في الوجود مكانتنا الحالدة ... فمن سوء فهم الرابطة الحقيقة بين التصورات أن نقول إن الوجود مستمد من ماهية معطاة من قبل ، بينما الوجود لا يقوم هناك إلا من أجل تمكيني من الظفر بماهيتي . لكنني لا أستطيع أن أظفر بها إلا بفعل حرّ ، وهذا الفعل الحرّ هو الذي يعبر عنه دائمًا بالحديث عن الانتقال من الماهية إلى الوجود ، والذي يفضل أن نعبر عنه

---

J.-P. Sartre : « A propos de l'existentialisme, Mise au Point », in Action du 29 décembre 1944, p. 11. (1)

بانتقال في اتجاه مضاد ينفي من الوجود إلى الماهية »<sup>(١)</sup> .

وهكذا يلتقي هذان الفيلسوفان الفرنسيان المعاصران في توكييد أن الوجود يسبق الماهية ، وأن الماهية تتكون بالأفعال الحرة التي يحقق بها الإنسان إمكاناته .

## الفصل الرابع

### المكان

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً ، أي ذات امتداد ، وبينها وبين بعض مسافات ، ولا يتدخل بعضها في بعض . ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية :

- ١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق .
- ٢ - عدم قابلية النفاذ فلا تتدخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها .

وقد عرف أرسطو<sup>(١)</sup> المكان بأنه :

لكن هذا التعريف لا يتعلّق إلاّ بالمحل ، لا بالمكان بالمعنى الميتافيزيقي ، لذا هو لا يتناول غير علاقة الموضع الخاص بالأجسام المتماسة التي لا يوجد بينها مسافات .

على أن أفلاطون نظر إلى المكان على أنه الحاوي ؛ وكذلك فعل كلارك

---

(١) أرسطو : « الطبيعة » (« السماع الطبيعي ») المقالة الرابعة ، الفصل الرابع .

وينيون إذ تصورا المكان أنه الحاوي للأشياء ، ولكنها وصفات بخصائص أساسية هي : الالاتاهي ، الأزلية والأبدية ، القديم ، وعدم الفناء .

والمكان عند أقليدس [توفي حوالي سنة ٣٠٠ ق.م] ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق. لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم : جاوس ، وريمن ، وهلمهولتز ، وبولياي ، ولوبيتشفسكي ، وبلترامي - فأثبتوا إمكان وجود مكان غير أقليدي ، وعدوا المكان الإقليدي ذي الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بعْد (ع = عدد ) ، أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الإقليدي ليس إلاً واحداً من بين أنواع المكان . وتبعاً لذلك قالوا : أساسات أخرى غير هندسة أقليدس ، تقرّم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي إلى تناقض .

وهنا يقوم السؤال الرئيسي في مشكلة المكان ، وهو : ما العلاقة بين المكان ، وبين الممكنات ؟

أ) يحجب البعض البعض قائلين إن المكان والممكنات شيء واحد ، وما المكان إلا تجريد الممكنات أو هو الامتداد مجرداً . وأساس المكان هو الامتداد ، لأنه إذا لم توجد ممكّنات ممتدّة ، فلن يوجد مكان .

ب) ولكن نقولاي هرمن [١٨٨٢ - ١٩٥٤] ينكر هذا الرأي قائلاً إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد . وعلى ذلك فالأشياء في المكان . وليس المكان في الأشياء . إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتد . والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان . والمكان بحسب تصوره يسبق الأشياء الممتدّة .

وقد جعل اسپينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال : « الامتداد سمة الله ، وبعبارة أخرى : الله شيء ممتد »<sup>(١)</sup> .

فجاء مالبرانش وخفّف من غلط هذا التصور وقال بما سماه باسم «الامتداد المعمول » l'étendue intelligible ، ويفسّره هكذا : « الامتداد المعمول اللامتناهي ليس حالة في عقلي . إنه ثابت ، سرمدي ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته وسعته الماهلة . وكل ما هو ثابت ، سرمدي ، ضروري ، وخصوصاً لا نهائى ، ليس مخلوقاً ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق . إذن هو ينتمي إلى الله » (١) .

وعند برجسون (٢) أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان تكون كثرة متميزة . والمكان وسط متجانس ، مشابه ل نفسه باستمرار في كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية .

ويشرح لوبي لافل حقيقة المكان فيقول : « إن الوجود ، من حيث هو يتتجاوزنا ، لا يمكن أن يتمثل لنا إلا على شكل خروج محض extériorité pure ، لكنه خروج ذو علاقة معنا ، أي أنه مدرك من جانبنا على أنه خروج . وهذه هي خاصة المكان ، ونستطيع أن نقول عنه إن ماهيته هو أن يكون خروجاً متمثلاً ، بكل ما يستخلص من ذلك من خصائص . وبسبب عدم التأمل الكافي في طبيعة المكان ، جعل من الخروج الخاص بالعالم مشكلة لا تقبل الحل . إذ لا يوجد شيء خارج ذاته . وحين يحاول التفكير فيه على أنه شيء وخارج كل علاقة مع الأنما ، فيجب أن يقال حينئذ إنه « في ذاته » ، أي بطريق محض intériorité ، وبهذه المتابة يكون غريباً عن المكانية . لكن حين نقول إنه خارج ، فنحن نريد أن نقول إنه يعرف بواسطة الأنما على أنه خارج بالنسبة إلى ذاته : ومعنى هذا أنه ظاهرة ، وظاهرة تتحذ ، بالنسبة لنا ، شكل الخروج ، أعني أنه موضوع في المكان . إن امثالي المكان ، بدلاً من أن يستبطن الموضوع ، يستخرجه l'extériorité ، واستخراجه يعني وضعه في

N. Malebranche : Entretiens métaphysiques, 2e entretien, I.

(١)

(٢) برجسون : « البحث في المطابقات المباشرة للشئون » ص ٧٢ - ٧٤ .

علاقة ما معنا ، علاقة تهبه صفة الظاهرة . ولهذا فإنه لا توجد ظاهرة إلاّ في المكان ، وأن أحوالنا الخاصة لا تستحق اسم الظواهر إلاّ بالقدر الذي به هي ليست باطنة تماماً ، أعني بالقدر الذي هي به مرتبطة بالجسم ولها علاقة مع الآنا دون أن يصبح الآنا هو وإياها شيئاً واحداً »<sup>(١)</sup> .

ف عند لافل إذن أن المكان هو الشكل الذي يجب أن يتخده الوجود من حيث أن الوجود يتتجاوزنا ، ولكننا مع ذلك مرتبون به . لكننا لن نستطيع أن نستشعر تجربة المكان إذا كان الآنا مجرد نشاط مغض ، أي إذا لم نكن سليمين تجاه أنفسنا ، أو إذا لم يكن لنا جسم . ولا بد لنا أن نكون في المكان لكي يكون ثم عالم خارجنا .

والمكان هو الذي يفصل ، وهو عامل الفصل في كل كثرة ، إذ لا يمكن تصور وحدات العدد متمايزة إلا بشرط ربطها بنقط مختلفة في المكان . والمكان هو الذي يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ويؤمن استقلالها المتبادل . وموضعيها المختلف في المكان هو الذي يحدد اختلافها العددي .

## الفصل الخامس

### الزمان \*

السؤال عن حقيقة الزمان قديم قدم الفلسف ، بل قدَّم الإنسان الوعي نفسه ، لشعور الإنسان بتأثير الزمان عليه تأثيراً هائلاً ، وصعوبة فهم حقيقته إلى أقصى درجة ، ذلك أن إشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان . وكما لاحظ أرسطو (« الطبيعة » المقالة الرابعة ، الفصل العاشر) : إن الأجزاء التي يتتألف منها الزمان : أحدها كان ولم يَعُدْ بعدً موجوداً ، والثاني لم يأت بعد ، والثالث لا يمكن الإمساك به ؛ فأجزاؤه أعدام ثلاثة ؛ وما يتتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود .

والفلسفه الطبيعيون السابقون على سقراط وكذلك أفلاطون رأوا جميعاً أن ماهية الزمان تقوم في الحركة . وهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة ، وحدَّه بأنَّه : « مقدار (عدد) الحركة بحسب المقدم والتأخر » ، أي أنه ربط بين الزمان وبين الحركة دون أن يجعلهما شيئاً واحداً ، وقرر أن الزمان

---

\* لما كنا قد عرضنا بالتفصيل مشكلة الزمان ورأينا فيها في كتابنا « الزمان الوجودي » (الطبعة الأولى - سنة ١٩٤٤ ؛ الثانية سنة ١٩٥٥ ، في القاهرة ؛ الثالثة سنة ١٩٧٣ في بيروت) فإننا نحيط القارئه إليه ، ونكتفي هاهنا بإشارات عامة .

عدد أو مقياس للحركة من حيث في الحركة تقدم وتأخر ، أي توالٍ .

وقد أخذ على هذا التعريف في قوله « المتقدم » و « المتأخر » أن فيه مصادرة على المطلوب ، لأنه لا تقدم ولا تأخر إلا بافتراض الزمان معروفاً من قبل . فجاء القديس توما (في شرحه على « الطبيعة » لأرسطو ، المقالة الرابعة ١ : ١٧) فردَّ على هذا النقد قائلاً : « إذا أخذ أحدٌ من الناس على هذا التعريف أن فيه دوراً ، فإننا نردَّ على هذا (النقد) قائلين إن « المتقدم » و « المتأخر » مأْخوذان في تعريف الزمان من حيث أنهما في الحركة يصدران عن المقدار لا بوصفهما يمثلان مقياساً للزمان .

وأثار الاسكلاطيون عدة مسائل خاصة بالزمان . فتساءلوا أولاً : هل وجود الزمان وجود في الأذهان *esse in anima* أو وجود في الأعيان *esse in re* ؟ والجواب الغالب عندهم هو أن وجود الزمان بعضه في النفس ، والبعض الآخر في الخارج . وقرروا أن « المتقدم والمتأخر » في الحركة عاملان موضوعيان .

وتساءلوا ثانياً : هل الزمان واحد ؟

إن كان الزمان عرضاً من أعراض الحركة ، فلا بد أن يكون ثمَّ من الأزمنة بقدر ما هنالك من الحركات تبعاً لقاعدة الاسكلاطية : « العَرَض يَتَعَدُّ بِعَدْدِ الْمَوْضِعِ » — *accidens multiplicatur ad multiplicationem subjecti* —

والجواب عن هذا السؤال في الفلسفة الإسلامية نجده عند محمد بن زكريا الرازي الذي قال عن الزمان إنه « جوهر يجري » ؛ وميّز بين نوعين من الزمان : الزمان المطلق ، والزمان « المحصور » على حد تعبيره . والزمان المطلق يسميه « الدهر » . وهو قديم ، أزلٍ أبدٍ ، وفي حركة دائبة . أما الزمان المحصور فهو زمان حركات الأفلاك ، والشمس والنجوم <sup>(١)</sup> .

(١) محمد بن زكريا الرازي : « رسائل فلسفية » ، نشرة باول كراوس ج ١ ص ٣٠٤ ، القاهرة .

وحاء ابن رشد فأنكر أن يكون الزمان عَرَضاً أو افعالاً لأية حركة ، بل هو عَرَض لحركة واحدة ، هي حركة السماء الأولى . والرهان الذي تعدد هذه الحركة هو المقياس لسائر الحركات . وحركة السماء نحن ندركها في تغيرات وجودنا ، إذ علتها هي حركة المהלך الأول .

وحاء كل من أليبرتس الكبير والقديس توما فأخذنا بما قال به ابن رشد . أما القديس بونا فنتورا فقد ربط وحدة الزمان بوحدة المادة .

وقال روبيير بيكون [١٢١٤ - ١٢٩٤] إن الزمان ذو اتجاه واحد ، وليس له عرض ولا عمق ، بل طول " فحسب . وأنكر أن يكون ثم آزمنة متعددة ، وقرر أن مدة مختلف الحركات والتغيرات تتوقف على درجات زمن واحد . ووحدة الزمان تقوم على وحدة اتجاه الزمان .

وفي مقابل ذلك نجد جيرادوس أدونيس Geradus Adonis يقول إن الزمان كان موجوداً قبل بدء العالم وخلق الخليقة ؛ إنه منذ الأزل ، ولا يتوقف على الحركة بل هو مستقل عنها . والسكنون ، والانتقال من السكون إلى الحركة كلاهما يفترض الزمان منعدماً . ومن قبله قال أفلوطين [حوالي ٢٠٥ - ٢٧٠] مؤسس الأفلاطونية المحدثة أنه لا علاقة للزمان بأية حركة ، وتصور الزمان في علاقته بالسردية ، أو الدهر ؛ وقرر أن روح العالم هي الزمان ، وشيوخ نفس العالم في العالم هو الذي أتى بالزمان في العالم .

\* \* \*

ويطول بنا الأمر لو تتبعنا النظريات التي قيلت في الزمان حتى العصر الحاضر . فلننتقل مباشرة إلى القرن العشرين لتنظر ما قيل في الزمان من آراء .

وهنا نلتقي خصوصاً بيرجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) الذي كرس مشكلة الزمان فصولاً طويلاً في كتابي : « المعطيات المباشرة للشعور » (سنة ١٨٨٩) ، و « الملة والمعية » (سنة ١٩٢٢) ، كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من

الخوض في مسألة الزمان ، وخصوصاً كتاب « التطور الخالق » ( سنة ١٩٠٧ ، الفصل الرابع ) لأن فكرة التطور تقوم أساساً على الزمان .

يميز برجسون تمييزاً حاداً بين الزمان والمكان ، على نحو يمكن إجماله هكذا :

المكان يعني :	الزمان يعني :
الامتداد	المدة الحقيقة .
العدد	الكثرة الكيفية
التجانس	اللاتتجانس
المعية ، التتالي	التوازي
الكم	الكيف
الثبات	التغير
الخروج	البطون
الانفصال	الاتصال النفسي
الممتد	اللاممتد
عدم قابلية النفوذ	النفوذ المتبادل
الضرورة	الثلاثائية ، الحرية ، التطور الخالق
الآلية	الشعور
المادة	الروح

ويميز برجسون بين الزمان الحيوي ويسميه المدة *durée* وبين الزمان الفزيائي ، زمان الساعات . فال الأول كيفي لا متتجانس ينبع منه في بعض ، أما الثاني فيتسم بالكم والتجانس وعدم النفوذ :

« حين يتحدث العلم الوصفي عن الزمان ، فإنه يرجع إلى حركة متحركة :

---

(١) راجع بفروبي : « معاصر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ج ٢ من ترجمتنا من ١٨٧ - ١٨٨ ؛ القاهرة سنة ١٩٦٧ .

على مساره وهذه الحركة اختيارها العلم - تمثيلاً للزمان ، وهي حركة مطردة  
 للزمان ، بحسب تعريفها . فلتسم  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z_3$  .. الخ تقليداً فنقسم مسار  
 المتحرك إلى أجزاء متساوية تبدأ من نقطة الأصل  $z = 0$  . ونقول إنه مر  $z_1$  ،  
 $z_2$  ،  $z_3$  ... ونحو ذلك من الزمان حين يكون المتحرك في النقطة  $z_1$  ،  $z_2$  ،  
 $z_3$  ... من الخط الذي يختاره . وحيثند فإن النظر في حالة الكون بعد مرور  
 مدة معينة  $m$  ، هو الفحص عن أين سيكون حين يصبح المتحرك  $z$  في النقطة  $z_m$   
 من مساره لكن مجرى الزمان ، وبالأحرى تأثيره على الشعور -- ليس محل  
 نظرنا هنا -- لأن ما يحسب حسابه هو النقطة  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z_3$  ... . مأخذة  
 محل التبرير ، لا لمجرى نفسه . ويمكن أن نفترض كما نشاء للزمان الذي نظر  
 فيه ، أنني سنقسم المرة بين التقسيم المولاي  $z_1$  و  $z_2$  ، لكننا سنكون  
 دائماً بيزاء خط ، ونقطع فـ  $z$  . وما ندركه من حركة المتحرك  $z$  هي  
 موازيع مأخوذة على مساره . وما ندركه من حركة كل النقط الأخرى في الكون  
 هي موازيع على مساراتها الخاصة بها . وعند كل موقف ممكن للمتحرك عند  
 خط التقسيم  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z_3$  ... نفترض موقفاً ممكناً لكل المحركات  
 الأخرى عند النقط التي تمر بها هذه المحركات . وحين نقول إن حركة ، أو  
 أي سير آخر قد شغل المدة  $m$  ، فنحن نعني بهذا أنها سجلنا عدداً من المناظرات  
 لها على هذا النوع . وجدلنا لكون قد عدداً ممكناً ، ولم تحفل بالتيار (أو  
 المجرى) الأذلي من المعية إلى المعية الأخرى . وأية ذلك أنني أشياع - كما  
 أشاء ... أن أنثر في سرعة تيار الكون باليسة إلى شعور مجمل عنه يدرك  
 الواقع بواسطة الشعور الكيفي الذي يمكننا له فيه : وما دامت حركة  $z$  تشارك  
 في هذا النوع ، فهي لنسي ما أخذه في مدار يأتي ولا في الأرقام المرجدة  
 فيه ... .

ومع ذلك هناك آثار أخرى موجودة ، وأنا أشعر به ، هنا أمرٌ واقع . وحين نعم  
 سلبيه فربما أيام عيني ، فهو ما يتوقف على زرار كي ولا على مليء أن أبسّطها  
 قصري أو قبلي . وما لهم التعباوي هو عدو وحدات المدة التي تنشرها المعية :

وليس له أن يهم بالوحدات نفسها ، ولماذا فإن الأحوال المتواالية للعالم يمكن أن تنشر (أو تُبسط) دفعة واحدة في المكان دون أن يغير عليه ودون أن يكتفى عن الكلام على الزمان . أما بالنسبة إلينا نحن ، نحن الكائنات الواقعية ، فإن الوحدات هي التي تهمنا ، لأننا لا نعد أطراف فترات ، بل نحس ونعيش الفترات نفسها . ونحن نشعر بهذه الفترات على أنها فترات محددة (معينة) . وأعود مرة أخرى إلى كوب الماء المسكّر : لماذا يجب على "أن أنتظر حتى يذوب السكر"؟ إذا كانت مدة الظاهرة نسبة في نظر الفزيائي ، من حيث أنها تعود إلى عدد معلوم من وحدات الزمان ، وأن الوحدات نفسها هي ما تشاء ، فإن هذه المدة هي أمر مطلق بالنسبة إلى شعوري ، لأنها تتطابق مع درجة من عدم الصبر محددة بكل دقة . فمن أين يجيء هذا التحديد؟ وماذا يرغبني في حل الانتظار ، والانتظار طوال مدة نسبة تفرض نفسها ولا أملك حيالها فعل أي شيء؟ وإذا كان التوالي ، بوصفه متميّزاً من مجرد الصفة *jurisdiction* ، ليس له فعل حقيقي ، وإذا لم يكن الزمان نوعاً من القول ، فلماذا يبسط الكون أحواله المتواالية بسرعة هي في نظر شعوري أمر مطلق حقاً؟ ولماذا بهذه السرعة المعينة لا بأية سرعة أخرى أياً كانت؟ ولماذا ليس بسرعة لا متناهية؟ وبعبارة أخرى لماذا لا يعطي كل شيء دفعة واحدة ، كما يحدث على شريط السينما؟ كلما تعمقت هذه النقطة ، بدا لي أنه إذا كان مقدراً على المستقبل أن يتلو الحاضر بدلاً من أن يعطى إلى جانبه ، فما ذلك إلا لأن المستقبل ليس محدداً تماماً في اللحظة الحاضرة ، وأنه إذا كان الزمان المسؤول بهذا التم إلى هو شيء آخر غير العدد ، وإذا كان له – بالنسبة إلى الشعور القائم فيه – قيمة وحقيقة مطلقتان – فذلك لأنه يخلق فيه أمر غير متوقع وجديد ، لا في هذا النظام المعزول اصطناعياً أو ذاك ، مثل كوب ماء مسكّر ، بل في الكل العبني الذي يُؤلف هذا النظام جزءاً منه . وهذه المدة يمكن أن تكون من شأن المادة نفسها بل هي مدة الحياة التي تصاعد في تيارها : وكانت المركبتين متضامنة مع الأخرى مع ذلك . إن مدة الكون لا بد أنها واحدة هي ودرجة الحلم الذي يمكن أن يجري فيها .

إن الطفل حين يتسلى بإعادة تركيب صورة بتجميل أجزاها في لعبة الصبر *Jeu de patience* فإنه يفلح في ذلك بسرعة تتزايد باهـ ديداد مرانـه . والاستعادة كانت آنية *instantanée* ، إذ وجدها الطفل جاهزة ، بينما فتح السنديوق عند خروجه من مخزن ( بيع اللعب ) . فالعملية لا تقتضي إذن وقناً معيناً ، بل نظرياً هي لا تقتضي أي وقت . ذلك لأن التبيبة حاضرة . والصورة قد خلقت من قبل ، وللحصول عليها يكفي القيام بعملية إعادة البناء والترتيب – وهذه العملية يمكن أنفترض أنها تكون أسرع بل وأسرع جداً إلى حد أن تم في آن . أما بالنسبة إلى الفنان الذي يخلق صورة مستخلصاً إليها من أعماق نفسه ، فإن الزمان لا يعود أمراً ثانوياً . إنه ليس فترة يمكن أن نطيلها أو نقصرها دون تغيير مضمونها . كلا ، إنما المدة التي تقتضيها عملية توليف جزءاً جوهرياً من عمله . وإطالتها أو تقصيرها من شأنه أن يؤدي إلى تعديل التطور النفسي الذي يملئها والاختراع الذي وهو غایتها . إن زمان الاختراع يتطابق مع الاختراع نفسه . إنه تقدم الفكرـة التي تتغير كلما اتـخذت شكلـاً . إنه عملية حـوية ، شيء مثل نضوج فـكرة . . .

إن الزمان اختراع ، أو هو ليس بشيء أصلاً *Le temps est invention ou il n'est rien du tout* لكن الزمان – الاختراع ( الزمان الذي هو اختراع ) لا تمحـب له الفـزياء أي حـساب . بل تكتـفي بـحساب المـعيـات *simultanéités* بين الأحداث المؤلفـة لهذا الزمان ومواضع المتحركـ ز على المسـار . إنـها تـفصل هذه الأحداث من الكلـ الذي يـتـخذ شـكـلاً جـديـداً في كلـ لـحظـة وـيهـبـها شيئاً من جـدـته . وهي تـعتبرـها من النـاحـية المـجـرـدة ، كما لو كانت خـارـجـ الكلـ الحـيـ ، أيـ في زـمانـ يـجريـ في المـكانـ . ولا تـدرـكـ من الأـحداثـ إلاـ الأـحداثـ أو أنـظـمةـ الأـحداثـ التي يمكنـ عـزـلـها هـكـذا دونـ أنـ يـحدـثـ لهاـ تـشـويـهـ عمـيقـ ، لأنـ هذهـ وـحدـهاـ هيـ التيـ تـسمـحـ بـتطـبـيقـ منـهجـ الفـزيـاءـ . وـفـزيـائـونـ بدـأـتـ منـذـ الـيـومـ الذـيـ استـطـاعـ فـيهـ الـإـنـسـانـ عـزلـ أمـثالـ هـذـهـ النـظمـ . وـالـخـلاـصـةـ أـنـ إـذـ كـانـتـ الفـزيـاءـ الـحـدـيثـةـ تـمـيـزـ عـنـ الـقـديـمةـ مـنـ حـيـثـ أـنـهـاـ تـنـظـرـ فـيـ أـيـةـ لـحظـةـ كـانـتـ مـنـ لـحظـاتـ

الزمان ، فإنها تقوم كلها على استبدال الزمان – الطول بالزمان – الالختراع<sup>(١)</sup> . وبالجملة ، فإن برجسون يميّز بين الزمان الفزيائي الذي هو مقياس للطول على غرار المكان ، وبين زمان الالختراع ، أو الزمان الحيوى ، الذي هو المدة الحقيقة ، التي هي الاتجاه المحسّن ، والكثرة الكيفية ، والالختراع المستمر ، والنضوج . إن تصور الفزيائي للزمان تصور هجين اندس فيه تصور المكان .



القسم الرابع

الإفادات



## الفصل الأول

### ضرورة البحث الفلسفية في المسألة الإلهية

تعنى الفلسفة بالبحث في وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود . ولما كان شرف العلم يشرف موضوعه كما يقول أرسطو ، فقد جعل أرسطو البحث في الله هو أشرف أبحاث الفلسفة ، وهلذا سمى هذا القسم باسم « الفلسفة الأولى » ، وقال عنها إنها العلم الحرج الوحيد من بين العلوم ، لأنها وحدتها هي لا غاية لها سوى نفسها . « وهذا يمكن حقيقة أن نعتقد أن تحصيلها أمر فوق إنساني ، لأن الطبيعة الإنسانية مستعبدة لكل شيء ، وهذا فإن الله هو وحده الذي يمكن أن تكون له هذه الموهبة ، كما قال سيمونيد ، وأنه لا يخلق بالإنسان أن يبحث في علم غير ميسور له » <sup>(١)</sup> .

ومهما حدث من تغيرات في الفكر المعاصر ، « فإن فكرة الله تبقى موضوعاً ضرورياً للبحث ، وبدونها لا يمكن تكون نظرة شاملة عن الكل . وما أمل فيه الوضعيون من إمكان استبعاد كل نظرية فوق طبيعية عن مجال الفكر (العملي ) ، وإن كان هذا الأمل لا يزال يراود أنصار مدرسة فيينا بنزعتها الفزيائية ، فإن هذا الأمل يرجع إلى لا - فلسفة وليس إلى الفلاسفة بمعنى الكلمة ؛

---

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » المقالة الأولى الفصل الثاني ، ص ٩٨٢ ب س ٢٥ - ٩٨٣ أ س ٤ .

إن استبعاد البحث في الله سيفضي إلى القضاء على الميتافيزيقا نفسها وهو أمر لا يستسيغه معظم المفكرين اليوم « - كما لاحظ جوسدورف <sup>(١)</sup> بحق .

والصعوبة الكبرى في البحث في الله هي أن موضوع البحث هنا ليس من نوع موضوعات البحث الأخرى التي يتناولها العقل . إذ الطبيعة الإلهية من نمط آخر مختلف تماماً عن الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المادية . ومن هنا نشأ ما يسمى باللاهوت السليبي في العصور الوسطى المسيحية ، وصفات السلوب في علم الكلام الإسلامي ، ومفاده أننا لا نستطيع أن نصف الله : وجوده وصفاته إلا في مقابلة وجود الإنسان والأشياء وصفاتها . قاله « ليس كثلك شيء » ( - )

ولهذا لا يكون القول عنه إلا سلباً لما في الإنسان وسائر الكائنات الطبيعية من صفات . أو يتوقف كل قول إنساني منطقياً فيما يتعلق بالله ، ولا يبقى إلا الدعاء والصلوة .

لكن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتوقف عن الكلام المنطقي حتى فيما يتتجاوز نطاق الواقع البسيور له ، لأنه يحس بوجود شيء يتتجاوز هذا الواقع ، وهو ما يسميه يسبرز باسم « العلو » وما يسميه أصحاب فلسفة الروح ( لاقل أو لوسن ) باسم « القيمة للطلقة » أو « المطلق » فقط .

وفي هذا يقول جوسدورف أيضاً : « إن المعنى الفلسفى لله يبدو متضامناً مع مقتضى الميتافيزيقا المفتوحة . إنه لا يحيل إلى منطقة من مناطق الواقع غير الإنسان والعالم ، بل يحيل بالأحرى إلى تلك المنطقة من العالم والإنسان التي لا يسكنها العلم . وفكرة الله لا تعنى مذهباً من المذاهب *un système des systèmes* ؛ بل هي تكرس إخفاق المذاهب ولبنائق يتبع (آخر) للحق . ولقراءة الأولى للواقع لا تكفي ، ولا تكفي قراءة الواقع كما هو - أو بالأحرى لا يوجد الواقع كما هو - بنوع من الفهم الحرفى . إن العالم لا يوجد في ذاته ولذاته ؛ وما فوق الطبيعة ليس خارج الطبيعة : إنه هو والطبيعة نفسها شيء واحد ،

G. Gusdorf : *Traité de métaphysique*, p. 270. Paris, Colin, 1956.

(١)

الطبيعة التي لا يمكن أن تبدأ ولا أن تنتهي في التحديدات الخاصة لضوابط المعرفة الوضعية . وهذا فإن المفارقة *paradoxe* بالنسبة إلى ( البحث في فكرة ) الله تقوم عند نهاية التحليل في هذه الواقعة وهي أن الفيلسوف عاجز عن الكلام عن الله ، لكنه مُلزَم بالكلام عنه باستمرار وبالرجوع والإثابة إليه ابتجاه أن ينظم منظوراته في كل لحظة . وإله الفلسفه ، مجرداً من كل التصورات الدينية ، يدل على الرجاء الشامل في الوحدة ، غير المتحقق : ولكنها مأمولة دائماً ، وعلى توافق القيم في توافق النوايا والأفعال ، وعلى الأساس والضمان لكل جماعة إنسانية وكل مشاركة »<sup>(١)</sup> .

ويلخص موريس بلوندل [ ١٨٦١ - ١٩٤٩ ] مهمة اللاهوت العقلي بقوله : « إن إله الفلسفه والعلماء هو الموجود العقلي ، الذي نصل إلى إدراكه ( أو نفترض ذلك ) بواسطة المنهج العقلي ، بوصفه مبدأ التفسير أو الوجود » . وفي مقابله يضع بلوندل إله ابراهيم وأسحق ويعقوب - « وهو الموجود ذو الأسرار ، الجواد *bon* الذي يكشف جانبًا من كمالاته التي لا يمكن التفوز إلى أعماقها ، والذي لا يمكن الوصول إليه بالعقل وحده ، ونحن نفترّ بأن له حقيقة باطنية لا نصل إلى ادراكتها بمواهينا الطبيعية ، وتجاهده لا يمكن أن تكون بداية الحكمة شيئاً آخر غير الخوف والتواضع ؛ لكن الله الذي يكشفه للإنسان عن أسرار حياته يدعوه إلى ( حضرته ) الإلهية نفسها ، وإلى تغيير حاليته الطبيعية المهنية بوصفه مخلوقاً وتحويلها إلى خلعة *amitié* ، وتبني خارق ، ويأمره بأن يحبه ، وبألا يبذل ذاته إلا له »<sup>(٢)</sup> .

ومع ذلك فإن موقف بلوندل مختلف عن موقف بسكال . ذلك أن بسكال قال : « إله ابراهيم ، إله أسحق ، إله يعقوب - لا إله الفلسفه والعلماء » - أي قال بإله الاعيان المطلق ، إيمان القلب ، و « للقلب أسباب لا يعرفها

G. Gusdorf : *Traité de métaphysique*, pp. 373-374. Paris, Colin, 1956.

(١)

(٢) من تعلق لهوتزال عند كلمة « لاعت حقيل » في سمعم لأند الفلسفة .

العقل »<sup>(١)</sup> . ويؤكّد أننا « نعرف الحقيقة ليس فقط بالعقل ، بل وأيضاً بالقلب . وعن طريق القلب نحن نعرف المبادئ الأولى »<sup>(٢)</sup> . بسكال يؤكّد الله الحيّ ، لا إله إلا المجرد الذي يقول به الفلاسفة والعلماء .

أما بلوندل وإن كان شديد الإيمان ، فإنه يحاول التوفيق بين التفكير الفلسفى بوصفه اپساحاً عقلياً لمضمون العقيدة ، وبين التفكير الاعياني كما يتجلّى في العقيدة البسيطة .

وبسكال يستعمل كلمة « قلب » فيما نستعمل فيه اليوم كلمة « وجдан » ، أي الارادك المباشر الذي ينفذ إلى باطن الأشياء دون المرور بسلسلة من البراهين . ومن هنا يقول بسكال : « إن القلب يشعر بأن للمكان ثلاثة أبعاد وأن الأعداد لانهائيّة ؛ والعقل يبرهن بعد ذلك على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر » (« الأفكار » برقم ٢٨٢ في نشرة برونشفك) .

وفيما يتصل بالقلب والإيمان يقول بسكال : « إن القلب هو الذي يستشعر الله ، لا العقل . هذا هو الإيمان . الله محسوس للقلب ، لا للعقل Dieu sensible au cœur, non à la raison » (« الأفكار » برقم ٢٧٨ برونشفك) .

والإيمان ليس علماً ، بل اعتقاد . « هذا الإيمان هو في القلب و يجعل صاحبه يقول : أعتقد ، ولا يقول : أعلم » (« الأفكار » برقم ٤٤٨ برونشفك) .

ولا يكفي بسكال عن الخط من قدر العقل في أمور الإيمان ، ناعياً على العقل أنه يريد أن يحكم على كل شيء (« الأفكار » برقم ٢٨٢ برونشفك) ؛ ويطالب العقل بأن يلتزم حدوده ، وسيكون هذا من فضل العقل : « لا شيء أكثر انطباقاً على العقل من هذا الاستنكار للعقل » (« الأفكار » ، برقم ٢٧٢) . إن الإيمان هو من وراء العقل ، يعني أنه يناقضه ويقعد من نفسه ويطامن من

Blaise Pascal : Pensées, n. 277. Ed. Brunschvicg.

(١)

Pascal : Pensées, n. 282. Ed. Brunschvicg.

(٢)

كبيراته ؛ وفي الوقت نفسه يتسمه لأن الإيمان يبدأ بتمام العقل .

وفي مقابل ذلك نجد هيجل يقول إن عمل العقل هو الذي يُكمل ما في معطيات الإيمان من نقص . ويقرر أنه من مفاخر الإنسان أنه لا يقنع بالعواطف بل يحرص على تبريرها بالفكرة والعقل<sup>(١)</sup> . وعندئذ أن المباشر أقل مرتبةً مما هو مؤسس على العقل ، وأن الدين لا يجد إرضاقه الحق إلا في فلسفة الدين . يقول هيجل : « إن الوجود الحقيقي للدين هو ... فلسفة الدين . لكن إذا كانت فلسفة الدين هي وحدها الوجود الحقيقي للدين ، فإني لا أكون متدينًا حقًا إلا بوصفني فيلسوفًا في الدين ؛ ولهذا أنا أستهجن التدين العاطفي والانسان المتدين بالانفعال<sup>(٢)</sup> » .

ومع ذلك ظل اتجاه سكارل سارياً لدى بعض الفلاسفة المعاصرين : فإذا دار لوروا ( ١٨٧٠ - ١٩٥٤ ) يؤكد أن « استنباط ( وجود ) الله يساوي إنكاره »<sup>(٣)</sup> ، ذلك لأن العقل حين يتكلم عن الله ، فإنه لا يتناول الله حقًا ، لأن البرهنة على وجوده معناها إمكان ردة إلى حقائق أخرى غيره ، لها سلطتها بالنسبة إليه ؛ لكن الله إذا قيس بهذا المقياس ، فلن يكون بعدًا هو الله . ويشرح هذا جُسْدُورف ، فيقول :

« إن التول الفلسفية عن الله مآله الاخفاق . أولاً لأن المنهج التأملي يسير بواسطة تحديد التصورات وتركيبها بعضها مع بعض ؛ والله ليس تصوراً concept . ولا يوجد تصور يناسب مقام الله ؛ والماهية الإلهية لا يمكن — دون الواقع في تناقض — حصرها ضمن حدود التعريفات الإنسانية . وكل فكرة عن الله لا يمكن إلا أن تكون فكرة ناقصة ، أدنى مستوى ، في هذا

---

Hegel : Principes de la philosophie du droit, Préface, p. XXIII.

(١)

Marx : Manuscrits de 1844, 3e Manuscrit, p. XXIX.

(٢)

Ed. Le Roy : Le Problème de Dieu, p. 83. Paris, Astisan du Livre, 1929.

(٣)

المعنى ، من الأفكار الواضحة المشبّهة للأمور العقلية الحقيقة ، مثل الدائرة أو المثلث ،<sup>(١)</sup>

وهذا أنكر محاولة البرهنة على وجود الله ، قائلاً : « إن الرغبة في البرهنة على وجود الله أمرٌ بالغ المزل . فإذاً أنه موجود ، وحيث لا يمكن البرهنة عليه كما لا أستطيع أن أبرهن على وجود شخص ما ، وأقصى ما أستطيع هو أن أجده عليه شواهد ، لكنني بهذه أفترض وجوده ) ؛ — أو الله غير موجود ، وهذا أيضاً لا يمكن البرهنة عليه »<sup>(٢)</sup> .

ويعنى مقارب يقول لوسن<sup>٣</sup> : إن « فكرتنا عن الله يجب أن نسمو مع معرفتنا بالله . فكرتنا عن الله تُوفيق compromis بين الله وعندودية المعرفة الإنسانية »<sup>(٤)</sup> .

لكن الفالبيه العظمى من الفلاسفة على مدى العطبيخ لم يخلوا بما دعا إليه سكال ، لأنهم رأوا في ذلك اشهاداً لإفلاس العقل .

ولهذا سنأخذ الآن في بيان الموضوعات الرئيسية المدرجة في الإلهيات .

G. Gusdorf : *Traité de métaphysique*, p. 388. Paris, 1956.

(١)

S. Kierkegaard : *Journal, extraits*, 1844, t. I, tr. f.

(٢)

R. Le Senne : *La découverte de Dieu*, p. 22. Paris, Aubier, 1955.

(٣)

## الفصل الثاني

### البراهين على وجود الله

أول هذه الموضوعات ، وأهمها ، مسألة البراهين على وجود الله . ومحاولة البرهان على وجود الله برهاناً عقلياً قديمة ، بدأت في صورتها المنطقية المحكمة عند أرسطو في برهانه على المحرّك الأول ، ثم تعاقب الفلاسفة ، خصوصاً في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية على السواء ، فأولوا هذه المسألة عناية بالغة . ولما كنا قد عرضنا هذه البراهين تفصيلاً وبعمق في كتابنا المختلفة في تاريخ الفلسفة : « أرسطو » (القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٤٣ ) ، « فلسفة العصور الوسطى » (القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٦٠ ) ، « تاريخ الفلسفة في الإسلام » (بالفرنسية في جزئين ، باريس سنة ١٩٧٢ ) فإننا نقتصر هنا على المعالم العامة لهذه البراهين ، عبليين طالب المزيد في هذا الباب إلى هذه الكتب .

وأشهر هذه البراهين أو الحجج :

١ - الحجة الوجودية .

٢ - الحجة الكونية .

٣ - الحجة الغائية .

٤ - الحجة الأخلاقية .

فلنأخذ في عرض كل واحدة منها بليجاً :

## ١ - الحجة الوجودية Preuve ontologique

الواضع الأول لهذه الحجة في صورتها المنطقية المفصلة هو القديس أنسيلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) . وعنه أخذها القديس بونا فنتورا (١٢٢١ - ١٢٧٤) ، ثم ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولبيتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، وهيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) .

وقد نقدتها في عصر أنسيلم راهب يدعى جونيلون ، كما نقدتها القديس توما الأكروبني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) ، ثم أمانويل كنْت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

ولقد صرَّح أنسيلم بأنه لا يريد من ورآهَا إقناع غير المؤمن بوجود الله بأن الله موجود ، بل أراد أن يتعقل مضمون إيمانه : « ذلك لأنني لا أتعقل لأؤمن ، بل أؤمن لأن أتعقل Credo ut intelligam » . وهذا تستند حجته إلى أمرين :

١ - عبارة وردت في سفر المزامير من الكتاب المقدس .

٢ - أن الوجود في العقل هو وجود حقاً وفعلاً .

أما عبارة « المزامير » (المزمور ١٣ ، عبارة ١) فتقول : « يقول الجاهل في قلبه : لا إله » . ويعلق أنسيلم عليها قائلاً : « لكن من المؤكد أن هذا الجاهل حين يسمع قوله : « شيء لا يمكن تصور أعظم منه » يفهم ما يسمع – وما يفهمه موجود في عقله ، حتى لو لم يفهم أن هذا الشيء موجود... لكن « الشيء » الذي لا يمكن تصور أعظم منه » لا يمكن إلا يوجد إلا في العقل فقط . لأنه إذا كان موجوداً في العقل فقط ، فمن الممكن أن يتصور أنه موجود في الواقع أيضاً ؛ وهذا سيكون أعظم . وإذا كان « ما لا يمكن تصور أعظم منه » –

موجوداً في العقل فقط ، فإن « ما لا يمكن أن يتصور أعظم منه » سيكون شيئاً يمكن تصور أعظم منه ؟ — وهذا مستحيل طبعاً . فيوجد إذن ، من غير شك ، شيء لا يمكن تصور أعظم منه هو موجود في العقل وفي الواقع معاً . وهو موجود حفأً بحيث لا يمكن تصور عدم — وجوده <sup>(١)</sup> .

وخلالصة هذه الحججة هي أن « ما لا يمكن تصور أكمل منه » — لا بد أن يكون موجوداً في الواقع ، وليس في الذهن فحسب ؛ وإلا لو كان موجوداً في الذهن فحسب ، لأمكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، فلا يكون التصور الأول صحيحاً إذ هناك تصور أكمل منه ، بل سيكون تصوراً متناقضاً . وإن إذن فلا بد « لما لا يمكن تصور أكمل منه » أن يكون موجوداً في الواقع والذهن معاً .

وقد ردّ على هذه الحججة راهب بندكتي من دير مرموتيه يدعى جونيلون في كتابه *Liber pro insipiente* (« دفاع عن الباحث ») فقال :

أ ) إنه لم يثبت أني أفهم مضمون العبارة : « الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه » ؟

ب ) حتى لو فهمتها فإني لا أستطيع أن أستنتج شيئاً منها يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع ، فـُتم قضايا خاطئة عديدة أنها هما جيداً ؛

ج ) وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً ، فيجب أن أقر بوجود جزائر سعيدة توصف لي وأفهم مدلولها ، لكنني لا أستطيع مطلقاً أن أستنتاج من ذلك أنها موجودة بالضرورة .

وردّ أنسلي على اعتراضات جونيلون هذه . فأقرّ بأن هذه الحججة الثالثة المتعلقة بالجزائر السعيدة حجة صحيحة . وهي سليمة في جميع الأحوال ، إلا في حالة واحدة هي حالة الله ، لأن حالة الله حالة خاصة تماماً متميزة عن سائر

St. Anselme : Proslogion, chap. II-III, tr. P. Rousseau, in Oeuvres Philosophiques de Saint Anselme, p. 180. Paris, Aubier 1947. (1)

الأحوال : « فإذا زعم أحد أنه يظن أن الله غير موجود ، فإنه أقول إنه حين يظن ذلك فإنه إما أن يفكر فيما لا يمكن تصور أعظم منه ، أو هو لا يفكر فيه . فإن كان لا يفكر فيه ، فإنه لا يفكر في عدم وجود من لا يفكر فيه . وإن كان يفكر فيه ، فإنه يفكر في كائن لا يمكن أن يتصور غير موجود »<sup>(١)</sup> .

وكما ترى فإن رد أنسيلم ضعيف ، إذ المشكلة هي في الانتقال من التصور الذهني إلى الوجود العيني . وأنسلم لم يوضح كيف يمكن هذا الانتقال . ولا يفيده في شيء أن يكون الأمر متعلقاً بتصور من نوع فريد لا نظير له ، هو تصور الله : فإن هذا التصور هو في ذهن الإنسان ، ولا يحمل في باطنها ضرورة وجوده ، بل يظل دائماً يحول في داخل الذهن ، ولا ينفله إلى الخارج إلا برهان تجربتي .

\* \* \*

ومع ذلك نجد ديكارت (١٦٩٦ - ١٦٥٠) يأخذ بهذه الحجة . فيقرر أن الله : جوهر لامتناه ، سرمدي ، ثابت ، مستقل (قيوم) ، كله علم ، وكله قدرة ، وخلائق كل شيء . ولما كان كذلك ، وكانت هذه الصفات من العظمة والحلال بحيث لا يمكن أن تكون قد استفادتها من نفسي ، فلا بد أن تستخرج من ذلك بالضرورة أن الله موجود : « ذلك لأنه على الرغم من كون فكرة الجوهر موجودة في ذاتي بوصفني أنا جوهر ، فإنه ما كان لي أن تكون لدى فكرة جوهر لامتناه ، أنا المتناهي ، لو لم تكن قد وضعها في نفسي جوهر هو لا متناه حقاً . وينبغي ألا تخيل أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقة ، بل بنفي ما هو متناه ، كما أنهم الكون والظلام بنفي الحركة والتور : لأنني على العكس - أرى بوضوح أنه يوجد في الجوهر اللامتناهي من الحقيقة الواقعية أكثر مما في الجوهر المتناهي ، وتبعاً لذلك فإن فكرة اللامتناهي توجد

---

St. Anselme : Liber apologeticus contra Gannilonen, 3. in Œuvres Philosophiques, p. 212-213. (١)

عندى قبل فكرة المتناهي ، أي فكرة الله قبل فكرة ذاتي ، إذ كيف يتيسر أن اعرف أني أشك وأني أشتتهي ، أي ينقصني شيء ما وأنني لست كاملاً تماماً ، إذا لم تكن عندى أية فكرة عن كائن أكمل مني ، وبالمقارنة به أعرف نفائص طبيعى ؟ <sup>(١)</sup> »

أى أن فكرة جوهر لا متناه ما كان من الممكن أن توجد في عقل المتناهي إلا بسبب وجود كائن لا متناه هو الذي أودعها فيه ، وبالمقارنة به أدرك نقصي . ومن هذا نرى أن ديكارت يعتقد أن المتناهي لا يوجد إلا بسلب اللامتناهي ، لا العكس كما هو الاعتقاد السائد الذي يقرر أن اللامتناهي مدرك بسلب المتناهي . فاللامتناهي إذن تصور إيجابي تماماً ، بينما المتناهي تصور سالب.

ثم يخلص ديكارت بعد ذلك إلى تقرير الملحقة الوجودية لإثبات وجود الله على الصورة التالية : « من المؤكد أني لا أجد في نفسي فكرة الله ، أي فكرة الموجود التام الكمال ، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أياً كان ، كما أني أدرك بوضوح وتميّز أنه يتسبّب إلى طبيعة الله وجود » فعل *actuelle* . وسرمي كما أعرف أن كل ما أستطيع برහنته فيما يختص بشكل أو عدد يتسبّب حقيقة إلى طبيعة هذا الشكل أو طبيعة هذا العدد ؛ وتبعاً لذلك ... فإن وجود الله يجب أن يدعّي بيانيًّا عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية ، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال ، وإن كان هذا الأمر لا ينبع في الحقيقة وأضحك تماماً ، بل عليه مسحة السفسطة . لأنني وقد تعودت في سائر الأشياء كلها أن أميّز بين الوجود والملاهي ، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وهكذا يمكن تصور الله على أنه غير موجود بالفعل . لكنني حين أفكّر في الأمر بمزيد من الانتباه ، فإني أجده بوضوح أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، تماماً كما أنه لا يمكن أن تفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون

(١) ديكارت : « *التأملات الميتافيزيقية* » (سنة ١٦٤١) ، ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ ، *التأمل الثالث* ، نشرة آدم وثانري ج ١ من ٣٥ - ٣٦ .

مقدار زواياه يساوي قائمتين ، ولا أن نفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي – حتى إنه لا يمكن تصور الله (أعني الموجود التام "الكمال") غير موجود (أي يستحصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون وادٍ<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

ولكن جاء امانويل كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فنقد الحجة الوجودية نقداً شديداً ، خصوصاً وقد صبّغت هذه الحجة على شكل القياس التالي :

الله هو الموجود الكامل  
والوجود كمال  
∴ الله موجود

وخلاصة نقد كنت يمكن أن تصاغ هكذا :

لا يمكن أن يستنبط من أي تصور إلا ما هو مُتضمن فيه من قبل . وفكرة الموجود الحقيقي بدرجة لا نهاية لا يتضمن إلا فكرة الوجود لا الوجود في ذانه خارج الفكر .

أي أن الوجود ليس «كمالاً» يُثري به مضمون الماهية ؛ إنه يضع الماهية فحسب ، ولا يدخل في تقويمها . والماهية مجرد فكرة ، وبالتالي لا تقدم لنا غير إمكانية منطقية . لكن الممكن ليس هو الواقعي ، والمعقول ليس هو الواقع بالضرورة .

## ٢ - الحجة الكونية

الأدق أن نقول الحجج الكونية لأنها على أنواع ، أشهرها ثلاثة :  
أ - حجة الحركة والمحرك الأول .

---

(١) ديكارت : « التأملات الميتافيزيقية » ، التأمل الخامس ، نشرة آدم وتانري ج ٩ ص ٥٢ .

ب - حجة الممكن والواجب .

ج - حجة العلية والعلية الأولى .

فلنأخذ في بيانها بایجاز :

## أ - حجة الحركة والحركة الأولى

ويحسن بنا أن نورد أولاً تلخيص هذه الحجة كما وضعه ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥) .

«تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فلهُ حرك ، وأن التحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة ، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل . وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو حرك بوجه ما ، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يحرك . ولذلك ، متى أزلنا هنا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ، ولا يحرك أخرى ، لزم ضرورة أن يكون هناك حرك أقدم منه ، فلا يكون هو المحرك الأول . فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ، ولا يحرك أخرى ، لزم فيه ما يلزم في الأول . فباضطرار : إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية ، أو ننزل أن هنا محركاً لا يتحرك أصلاً ، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان كذلك ، فهذا المحرك أزليٌ ضرورة » (١) .

وصاغها القديس توما الأكوياني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) كما يلي :

«من البَيِّنَ كَمَا يَشَهِّدُ ذَلِكَ الْحَسْنُ ، أَنْ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ فِي الْعَالَمِ مُتَحْرِكَةٌ . وَكُلُّ مَا هُوَ مُتَحْرِكٌ فَهُوَ مُتَحْرِكٌ بِغَيْرِهِ . وَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَكُونَ الْمُوْجَوْدُ حَرْكَةٌ مُتَحْرِكٌ كَمَا بِنَفْسِ الطَّرِيقَةِ وَمِنْ نَفْسِ الْاَعْتِبَارِ ، أَعْنِي أَنْ يَحْرُكَ ذَاهِهِ وَأَنْ

(١) ابن رشد : «تلخيص ما بعد الطبيعة» ، ص ١٢٤ ، تحقيق د . عثمان أمين ، القاهرة سنة

ينتقل بذاته من القوة الى الفعل . وإن فلان كان الشيء متحرّكاً ، فيجب أن نقول إنه متحرّك بغيره . فإذا حدث بعد ذلك أن تحرّك الشيء المتحرّك بدوره ، فلا بد أن يكون متحرّكاً بغيره ، وهذا الأخير باخر أيضاً . لكن لا يمكن السير إلى غير نهاية ، لأنّه لن يكون ثمّ حيثند محرّك أول ، وسينتهي عن ذلك أيضاً أنه لن يكون ثمّ محرّكون آخرون (أو محرّكات أخرى) ، لأنّ المحرّكات الوسطى لا تحرّك إلا إذا حرّكها المحرّك الأول ، مثل العصا لا تحرّك إلا إذا حرّكتها اليد . فمن الضروري إذن الوصول إلى محرّك أول لا يحرّكه محرّك آخر . وهذا المحرّك الأول هو الله <sup>(١)</sup> .

وكلا الصيغتين لهذه الحجّة ترجع إلى أرسطو <sup>(٢)</sup> (راجع كتابنا عنه) . وينبغي أن نفهم الحركة هنا بكل معاناتها : حركة النقلة ، حركة الكون والفساد ، حركة الاستحالة ، وحركة النمو والنقصان ؛ فهي التغيير بوجه عام .

## ب - حجّة الممكن والواجب

أول من قال بها الفارابي ، وعنده أخذها ابن سينا ، فصاغها في كتاب « النجاة » هكذا :

« لا شك أن هنا وجوداً . وكل وجود فيما واجب ، وإنما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صحي وجود الواجب - وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود .

وقبل ذلك فإنّا نقدم مقدمات : فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون ، في زمان واحد ، لكل ممكّن الذات علّل ممكّنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأنّ جميعها

St. Thomas d'Aquin : Summa theologica, I a, 9. 2, art. 3.

(١) أرسطو : « الطبيعة » المقالة الخامسة ، الفصل الخامس ، ص ٣١١ أ ب ٤ وما يليه ؛ « ما بعد الطبيعة » ، المقالة الثانية عشرة ، الفصل السادس ، ص ١٠٧١ ب س ٣ وما يليه .

إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً معاً . فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمانٍ واحدٍ ، ولكنْ واحد قبل الآخر ، فلتؤخر الكلام في هذا . وإنما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود منه : فلا يخلو إما أن تكون الجملة ، بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية – واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكلُّ واحد منها ممكِن ، يكون الواجبُ الوجود متقدَّماً بمحكمات الوجود – هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفید الوجود ، فلما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلاً فيها . فإن كان داخلاً فيها : فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكِن الوجود – هذا خلف . وإنما أن يكون ممكِن الوجود ، فيكون هو علةُ لوجود الجملة ، وعلةُ الجملة علةً أولاً لوجود أجزائِها ، ومنها هو – فهو علة لوجود نفسه . وهذا – مع استحالته – إن صحيحاً فهو من وجهِ ما ننفسُ المطلوب : فإن كل شيءٍ يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود . وكان ليس واجب الوجود . هذا خلف .

فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون علةً ممكِنةً ، فإنما جمعنا كلَّ علةٍ ممكنة الوجود في هذه الجملة . فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات إلى علةٍ واجبة الوجود . فليس لكل ممكِن علةً ممكِنةً بلا نهاية .<sup>(١)</sup>

أما القديس توما الأكويني فيقول في هذا البرهان : يوجد أشياء تكون وتفسد ، وتبعاً لذلك يمكن أن توجد أو لا توجد . لكن من المستحيل أن توجد كل الأشياء التي من هذا النوع دائمًا ، لأنَّه حين يكون من الممكِن ألا يوجد

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٣٥ . القاهرة ، طبعة محيي الدين صبري الكردي ، ط ٢ سنة ١٩٣٨ .

شيء ، فلا بد أن يأتي وقت لا يوجد فيه . فلو كان عدم وجود كل الأشياء ممكناً ، فلا بد أن يأتي وقت لن يكون قد وجد فيه شيء . فلو صرخ وجود مثل هذا الوقت ، فلن يوجد شيء الآن ، لأن ما ليس موجوداً لا يمكن أن يبدأ الوجود دون تدخل شيء موجود . فإن لم يكن ثم موجود في ذلك الوقت ، لكان من المستحيل تماماً أن يكون شيء قد بدأ في الوجود ، وكان من الواجب إلا يوجد شيء بعد ، وهذا خطأ قطعاً . فلا يمكن إذن أن تقول إن كل الأشياء ممكنة بل لا بد من الإقرار بوجود شيء واجب . وهذا الواجب الوجود إما أن يكون قد استمد وجوبه من ذاته ، أو استمد من غيره ؛ لكن لا يمكن الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلية . فلا بد إذن من الإقرار بوجود واجب الوجود بذاته ولا يستمد وجوبه من غيره ، بل هو علة وجوب كل ما عداه . وهذا الموجود هو الله<sup>(١)</sup> .

ويقوم هذا البرهان على مقدمتين هما أساساه: الأولى أن الممكن Contingent يمكن أن يكون وألا يكون ، بعكس الواجب وهو ما لا يمكن ألا يكون . والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته ، أي من ماهيته ، بل من علة فاعلية هي التي تمده بالوجود . وهذا بدوره يفترض أمرين : الأول أن الوجود يتميز من الماهية ويضاف إليها ؛ والثاني أنه لا يمكن الصعود في سلسلة العلل الفاعلية إلى غير نهاية .

### ج - حجة العلّية والعلة الأولى

وهي قريبة الشبه من الحجة السابقة . وترجع إلى أرسسطو<sup>(٢)</sup> في إبطاله

St. Thomas d'Aquin : Sum. theol., I, 2, 3, ad resp.

(١)

وراجع جلسون : « التوماوية » ط ٦ ص ٨٠ - ٨١ . باريس ، فران ، سنة ١٩٦٥ .

(٢) أرسسطو : « ما بعد الطبيعة » المقالة الثانية ، الفصل الثاني ص ٩٩٤ آمن .

للتسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل بأنواعها الأربع : المادية ، والصورية ،  
والفاعلية ، والغائية .

وخلالصتها كما يعرضها القديس توما أننا لو نظرنا في المحسوسات لوجدنا  
فيها نظاماً من العلل الفاعلية . كذلك نلاحظ أننا لا نعثر على موجود هو علة  
غائية لذاته . ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول ، فإن الموجود الذي  
سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته ، وهذا مستحيل . ثم إنه من المستحيل  
الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلية المرتبة . فكما هي الحال في العلل  
المحركه وأنها مرتبة بحيث أن الأولى علة محركة للثانية ، والثانية للثالثة ، وهكذا ،  
فكذلك الحال في العلل الفاعلية : كل واحدة منها علة في التي بعدها ، وهكذا ،  
وسواء أكانت العلل الوسطى التي تفصل العلة الأولى عن الأخيرة واحدة أم  
كثيرة . وفي كلتا الحالتين ، وأياً ما كان عدد العلل الفاعلية الوسطى ، فإن العلة  
الأولى هي العلة في آخر معلول ، حتى إننا لو ألغينا العلة الأولى ، فلن يكون ثم  
علل وسطى ولا علةأخيرة ولا معلول آخر . لكننا نلاحظ أن في العالم علاً  
وسطى ومعلولات . فمن الواجب إذن الاقرار بوجود علة أولى هي التي يسميتها  
الناس جميعاً باسم : الله <sup>(١)</sup> .

وكما هو واضح هنا ، يقوم البرهان على أساس استحالة التسلسل إلى غير  
نهاية في سلسلة مرتبة من العلل والمعلولات ، وضرورة التوقف عند علة أولى ،  
هي علة العلل .

ونقد هذه الحجج الكونية تشتبّه جداً، فلا مجال لعرضه في هذا الكتاب .

---

St. Thomas : Sum. theol., I, 2, 3, ad resp.

(١)

وراجع جلسون : «التوأمادية» ط ٦ ص ٧٧ ؛ باريس ، فران ، سنة ١٩٦٥ .

الحججة الغائية Preuve par les causes finales

وهي من أقدم الحجج ، وتوزعت بين الكتب المقدسة وبين عروض الفلسفه .

وخلالصتها أن في العالم نظاماً وانسجاماً وغاية ؛ وأن الطبيعة أو الكون نَسَقَ من الوسائل والغايات . وهذا كله يفترض علة عاقلة هي التي تولت هذا التدبير . وإن فيان للكون علة مدبرة ، لأن المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها .

وعلى الرغم من قدمها وسعة انتشارها ، فقد رفضها كثير من الفلسفه : فرفضها ديكارت لأنَّه رأى الإنسان عاجزاً عن النفوذ إلى أغراض الله في الكون . ورفضها بسكال لأنَّها لا تستطيع أن تقنع إلا المؤمنين بالفعل الذين يدرِّكون بإيمانهم العتيد أن « كل ما هو موجود هو من صنع الله الذي يعبدونه ». ورأى فيها أدوار لوروا ( ١٨٧٠ - ١٩٥٤ ) برهاناً لا يصلح إلا للخطيب أو الشاعر الغنائي ، لا للمنطق .

فقد أخذوا عليها :

أ - أنها تقوم على فكرة الغائية ، وهي فكرة غامضة ، تثير الكثير من المشاكل كما رأينا .

ب - أنها تتناقض مع الحجج الكونية التي تقوم كلامها على أن هذا العالم ممكن ، فإنِّي ، محتاج ، ناقص .

ج - أنه إذا صحت وجود انسجام في بعض النواحي ، فهناك أيضاً ألوان عديدة من البؤس والشرّ .

ومع ذلك نجد لهذه الحجة مدافعين عنها في العصر الحاضر ، خصوصاً بين  
العلماء :

أ - فإن أينشتين ( ١٩٥٥ - ١٨٧٩ ) يستخدمها في بيان تدين بعض العلماء .  
يقول : « من العسير أن تجد باحثاً عميقاً في العلم لا يبدي عن تدين بارز  
الخصائص . لكن هذا التدين يتميز من تدين الرجل الساذج : إذ الرجل الساذج  
يتصور الله على أنه الموجود الذي يرجو رضاه ويخشى عقابه ، الموجود الذي تربطه  
به علاقات شخصية وإن كانت بالغة التوقير : إنه شعور متسامي من نوع العلاقات  
بين الابن والأب . - وعلى العكس من ذلك ترى العالم مملوءاً بالشعور بالعلية في  
كل ما يحدث ... وتدينه يقوم في الإعجاب العالي بانسجام قوانين الطبيعة ؛  
إن في هذا الانسجام لسبيلاً هو من السمو ب بحيث أن كل المعنى الذي يضعه الناس  
في أفكارهم ليس بإلزاء هذه القوانين غير انعكاس باهت تماماً . وهذا الشعور هو  
الدافع إلى الحياة والجهد عند العالم ، بالقدر الذي به يمكنه أن يسمو فوق استعباد  
شهواته الأنانية . وليس من شك في أن هذا الشعور قريب من الشعور الذي أحسست  
به التفوس الدينية الخلاقية في كل العصور » <sup>(١)</sup> .

ب - كذلك يرى ماكس بلانك ( ١٨٥٨ - ) أن الفزياء النظرية  
الحديثة محتاجة إلى استخدام فكرة العلة الغائية إلى جانب العلة الفاعلية ؛ وهذه  
العلة الغائية تمكّن من تحديد المستقبل لأنها تفترض غاية يُسْعَى إلى تحقيقها .  
وهذا يمكن من استنباط سير الأحداث المقبلة <sup>(٢)</sup> .

---

A. Einstein : *Comment je vois le monde*, pp. 38-39. Paris, 1934.

(١)

Max Planck : *Religion und Naturwissenschaft*, 1938.

(٢)

وراجع أيضاً كتاب « الطبيعة ، معجزة الله » ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٥٦ ، وفيه يتناول  
عالماً - منهم بلانك ، وهانز دريش ، وفرنر هيز نيرج ، وبافنك - هذا الموضوع .

## الحججة الأخلاقية

ولم يأخذ كنت إلا بالحججة الأخلاقية ، بينما نقد ما عدتها من حجج على وجود الله . ويمكن صياغتها هكذا :

نحن نحكم بأن من الضروري أن يجازي الخير ويعاقب الشرير .  
لكن الطبيعة لا تجازي الخير ولا تعاقب الشرير .

فمن الضروري إذن أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يجازي الخير ويعاقب الشرير .— واضح أن هذه الحججة تقوم على أساس مقتضيات العدالة .  
كما أنها تقوم أيضاً على أساس ما يقتضيه إمكان الجمع بين الخير والسعادة ، بين الفضيلة والنعيم ، بين القداسة والنعيم . إن الاتحاد بين الفضيلة والسعادة ليس من النوع التحليلي ، أي أن الفضيلة لا تقتضي في داخلها كموم لها : السعادة .  
بل هو اتحاد تركيبي يحتاج إلى استنباط متعال déduction transcendante

ولهذا فإن الرابط الضروري بين الفضيلة والسعادة يقتضي وجود علة عليا تتجاوز الطبيعة بالذهن والإرادة — علة مطابقة للنية الأخلاقية ، علة كل العلم ، قادرة كل القدرة ، خالقة للطبيعة — وفي كلمة واحدة : يقتضي وجود الله . فإذا كان العقل النظري لم يفلح — في نظر كنت — في أن يثبت وجود الله بالبرهان العقلي المنطقي ، فإن العقل العملي يقتضي وجود الله بالضرورة .  
ومن الذين جددوا الحججة الأخلاقية في العصر الحاضر لوى لأفل وربينيه لوسن — على أساس فكرة القيم الأخلاقية و حاجتها إلى القيمة المطلقة التي منها تستمد القيم الأخلاقية الجزئية . والقيمة المطلقة ، أو المطلق ، أو القيمة بالمعنى الأعم هي الله .

يقول لوسن إن « المطلق l'absolu يجب أن يتصور على أنه القيمة

المطلقة » . « إن المطلق يجب أن « يُؤسّس » المعرفة بواسطة الحق ، وأن يُحل الفعل بواسطة الخير ، وأن « يستحرّ » الحساسية القابلة بواسطة الحمال » ويختبئ « الحساسية الديناميكية بواسطة الحب ... ومن حيث أن « القيمة » المطلقة يجب أن تكون لها شخصية إلى أسمى درجة ، ونحن نعدّ الشخصية هي القيمة العليا وقلب الروح ، فإن « المطلق » يجب أن يسمى : الله »<sup>(١)</sup> .

ويربط بين الله وبين الحرية فيقول : « إن الله في صفتَ du parti الحرية ، والسلطة لا تصدر شرعية عنه إلاّ بوصف السلطة تعبيرًا عن الحرية الأخلاقية »<sup>(٢)</sup> وبين الله والضمير فيقول : « إن المثل الأعلى لكل ضمير (أو شعور) هو الله بوصف الله موجوداً لذاته . إنه المطلق . لكن إذا كان الله قد شعّ نوره في ضمائر جزئية ، فإن حرية هذه تبدي عن موضوع له . وتبعاً لهذا الموضوع ، يصير الله — بالنسبةلينا — من الله كما هو لذاته إلى الله كما هو لنا ، لأنه يصير قابلاً للمقارنة بنا من حيث هو مرتبط بالعالم ، والله كما سيكون لذاته يصير مثلاً أعلى الله كما هو لنا . لكن ما كان يبقى دائماً هو هو الله ، فإن ذات الله تدور بين طبيعته بوصفه مطلقاً ، وطبيعته بوصفه إلهاً مشخصاً ، مثلما هي حال أنانا بين الأنبياء والأنبياء . وكل هذا مردّه إلى طبيعة الضمير (أو الشعور Conscience ) . إن الضمير (أو الشعور) موجود<sup>(٤)</sup> .

R. Le Senne : *Traité de morale générale*, 2e éd., p. 693. Paris, P.U.F., 1947. (١)

R. Le Senne : *La découverte de Dieu*, p. 13. Paris, Aubier, 1955. (٢)

(٣) لا يتضح من السياق هل يقصد لosen من الكلمة Conscience هنا الضمير الأخلاقي أو الوعي والشعور .

R. Le Senne : *La découverte de Dieu*, p. 12. Paris, Aubier, 1955. (٤)

## الحجّة على وجود الله بواسطة فكرة الحريّة الإنسانية

هذه الحجّة نجدها عند كارل يسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) ثانٍ مؤسس للفلسفة الوجودية فهو يقول :

« إن الإنسان الذي يشعر حقاً بحريرته يكتسب في نفس الوقت اليقين بالله . إن الحرية والله لا ينفصلان . لماذا ؟

إني متيقن من شيء وهو أنني من حيث كوني موجوداً حرّاً ، فإنني لا أوجد بواسطة ذاتي ، لكنني مُعطى للذاتي في الوقت الحاضر . الواقع أن في وسعي أن أُعزّ ذاتي ، وأنني لا أستطيع أن أظفر بحريرتي عن طريق القوة . وحين أكون حقاً أنا نفسي ، فإنني متيقن أنني لستُ بواسطة ذاتي . والحرية العليا ، المتحررة من كل مشاغل الدنيا ، تعلم عن نفسها أنها مرتبطة بـ « العلو » على أعمق نحوه »<sup>(١)</sup> .

إن الحرية بوصفها أساساً للوجود هي والشعور بالتناهي أمران لا ينفصلان . وهذا الشعور بالتناهي هو الذي يفتح على العلو . والعلو عند يسبرز تعبير عن الله . كذلك يقرر يسبرز في كتابه « الإيمان الفلسفى » أن « اليقين بوجود الله ، مهما يكن كامناً لا يمكن صياغته ، هو الشرط *Voraussetzung* في البحث الفلسفى وليس نتائجه له »<sup>(٢)</sup> .

K. Jaspers : *Introduction à la Philosophie*, tr. fr., pp. 55-56. Paris, Plon, 1951. (١)

K. Jaspers : *La foi philosophique*, tr. fr. p. 45. Paris, 1952. (٢)

## والخلاصة :

أن من الفلاسفة من أقر بـ إمكان البرهان العقلي على وجود الله ; وأنحد بعدة براهين مثلما فعل : أرسطو وابن سينا والقديس توما ، أو برهان واحد مثل أنسلم وديكارت واسپينوزا ؟

ومنهم من أنكر إمكان البرهان العقلي على وجود الله ، وقال برهان أخلاقي ، مثل كنست وبلوندل ولوروا ؟

ومنهم من اطّرح البراهين العقلية والأخلاقية ، وآثار الإيمان المطلق الذي لا يسأل على وجود الله برهاناً ، كما فعل پسكال وكير كجور وجبريل مارسل .



القسم الخامس

نماذج من فلسفات

العلوم الجزرية



## الفصل الأول

### أحدث النظريات

في

### فلسفة اللغة

من أكثر مجالات الدراسة في العلوم الإنسانية نشاطاً في هذه الأعوام الأخيرة علم اللسان العام *Linguistique générale* خصوصاً بفضل التزعة التركيبية ، التي وان بدأت في الثلاثينيات ، فانها لم تأخذ تمام نضوجها الا في السبعينيات من هذا القرن .

ثم ان العلاقة بين اللغة والمنطق كانت موضوع دراسة موسعة بفضل جي. اي. مور G. E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell ومن سار في أثرهما ، وعلى رأسهم لودفيج فوجنستين Ludwig Wittgenstein ودائرة ثيتنا بعامة ، ونخص منها بالذكر روولف كرنب الذي توفي في شهر اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

ذلك ان مور Moore اكده اهمية تحليل اللغة من أجل ايضاح المشاكل الفلسفية واطراح الزائف منها في ظنه ، وبالغ في هذا الاتجاه حتى قال : «يبدو لي ان الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الاخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع في الغالب الى سبب بسيط جدا الا وهو : محاولة الاجابة عن

الاسئلة الموضوعية دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه<sup>(١)</sup> . ذلك انه يصدر في تفكيره عن هذا الفهم للفلسفة ، وهوأن غايتها ليست اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل ، بل ايضاح ما نعرفه من قبل . ومن أهم وسائل هذا ايضاح : تحليل اللغة . على أنه – والحق يقال – لم يصل الى درجة انكار أية مهمة أخرى للفلسفة ، كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة ، كما لم يدع أن تحليل اللغة كاف للجواب عن المشاكل الفلسفية كما يزعم الوضعيون المنطقيون أيضا . وانما هو يرمي الى الكشف عما يريد الفيلسوف حين يقرر قضية أو مبدأ ، وما هي الاسباب التي تدعونا الى افتراض أن ما قرره صحيح أو فاسد . ومن أجل هذا يبين الامانات المختلفة للقضايا ، أو مختلف مسائل موضوع البحث ، وما هي أنواع الاسباب التي تفيد في تأييد ، أو تفنيد ، قضية ما ، ومعياره في تحديد ذلك هو ما يسميه باسم الاحساس العام<sup>(٢)</sup> ، ومعيار الاحساس العام بدوره هو « اجماع الرأي ». وهو يقدم ثبتا موقتا لما يقرره الاحساس العام بيقين ، مثل : اذنا نعرف بيقين أنه « يوجد أعداد هائلة من الاشياء المادية » ، وانه « يوجد اعداد هائلة من أفعال العقل أو أفعال الشعور » ، أو أن التفكير والاحساس يتوقفان على ابداننا ، أو أن الاشياء توجد في زمان ومكان ، أو أن الاشياء توجد ولو لم نعلم أو نشعر بوجودها<sup>(٣)</sup> ويسوق مثلا على ما فيه خلاف في الحسن العام ، فيقول : « كثير من الناس اعتقادوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم الما ، ومن الممكن ان نعد هذه القضية اعتقادا من اعتقادات الاحساس العام . ومن ناحية أخرى نجد كثيرا من الناس يعتقدون الآن انه حتى لو وجد الله ، فاننا لا نعلم علم اليقين انه واحد ، وهذا أيضا يمكن أن يعد معتقدا للاحساس العام . وبالجملة ، أحسب أن الاولى ان

(١) G.E., Moore : *Principia Ethica*, p. vii. Cambridge, 1903.

(٢) هذا التعبير قد استعمله الجلوبي في كتاب « الشامل » وهو يعبر حرفيا عن اللفظ الانجليزي . لهذا وجدته خيرا ترجمة له ، اذ الجلوبي يستعمله بالمعنى المقصود من اللفظ الانجليزي تماما .

Moore, G. E. : Some main problems of Philosophy, Chap. I. London 1953. (٣)

يقال أن الاحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد الله أو لا يوجد ، أعني أنه لا يؤكّد ذلك ، ولا ينفيه ، ولهذا فإن الاحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلاً »<sup>(١)</sup> .

ومن السهل الرد على مور في دعواه هذه بأن يقال انه لا يوجد إجماع على شيء وبأنه حتى لو بدا اجماع في الظاهر على قضية ما ، فلربما كان – بل هذا هو الواقع – ذلك الاجماع عن تفاوت في فهم مدلول القضية . فمثلاً القول التالي : « الارض وجدت منذ سنوات عديدة خلت » – يتوقف الامر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الالفاظ : أرض – وجدت – سنوات : ان قصدت كذا وكذا ، فرأيي هو كذا أو كذا . لكن مور ينكر الاشكال ويقول : « يبدو لي ان هذا الرأي خطأ أشد ما يكون الخطأ . ذلك أن هذا التعبير : « الارض وجدت منذ سنوات عديدة خلت » – هو النموذج الاصدق للقول المحدد ، ونحن نفهمه جميعاً على سواء »<sup>(٢)</sup> .

وبعد لهذه النزعة يرى مور أن اللغة العاديه تفيدنا في تحديد ما يعتقده ويؤيده الاحساس العام ، ومن هنا نراه يتخذ منها معياراً لمعنى القضايا . ويصل من هذا – فيما يحسب – الى بيان ان كثيراً من المشاكل التي حيرت الفلسفه ترتد بعد التحليل الى مشاكل خاوية من كل معنى ، ذلك اننا في صياغتنا لهذه المسائل ألغنا بين عبارات تتنافى مع استعمالاتها في اللغة العاديه ، مع أنها لا معنى لها الا بفضل هذه التعبيرات<sup>(٣)</sup> .

فلما هو جرم رأيه هذا على أساس أن اللغة العاديه حافلة بالتعبيرات المشتركة ، وأنها عاطفية ، انفعالية ، ولا تعبر بدقة عن الفكر المنطقي ، وأن ثورها وتطورها

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٨ .

(٣) راجع شرح الآنسة سوزان استيننج لرأي مور في اللغة العاديه and Ordinary Language » in The Philosophy of G.E. Moore, p. 349.

لم تخضع لاعتبارات عقلية منطقية ، بل لاعتبارات لاواعية على مدى التاريخ اللغوي للغة ما – راح يعدل من رأيه ويقول : « حينما تحدثت عن تحليل شيء ما ، فإن ما قصدت تحليله هو تصور أو قضية ، وليس التعبير الفقهي عنها »<sup>(١)</sup> ؛ ويقر صراحة بأن اللغة العادوية في كثير من الأحوال تخطيء في التعبير ، « فاللغة لا تعطينا وسيلة نلشاره الى موضوعات مثل « أزرق » ، و « أحضر » ، و « حلو » – الا بأن تطلق عليها اسم « احساسات » . وهذا هو ما يضللنا حينما نحاول أن نفكك في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور<sup>(٢)</sup> . ويؤكّد انه « من الغريب جداً أن اللغة قد ثنت وكتأنها وضعت صراحة من أجل تضليل الفلسفه ، ولا أدرى لماذا كان عليها أن تفعل ذلك . ولكن يبدولي انه لا شك في أنها في كثير من الأحوال قد فعلت ذلك » (المرجع نفسه ص ٢٩٠) .

وهكذا انتهى مور الى الاقرار بفساد المبدأ الذي دعا اليه ، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادوية بوصفها مستودع آراء الاحساس العام .

أما رسل Russell فقد بدأ بالتحاذ موقف مور ، كما صرّح بذلك في مقدمة كتابه « مبادئ الرياضيات » (سنة ١٩٠٣) ، بأن أطروحة مذهب برادي Bradley – مثل الهيجلية الجديدة في إنجلترا – الذي رأى أن كل ما يعتقده الاحساس العام هو مجرد ظاهر لا حقيقة له ، وذهب ، كما ذهب مور ، الى ان كل ما يرى الاحساس العام – غير متأثر بالفلسفة أو اللاهوت – انه واقعي فهو واقعي . غير انه لما لبّث أن عدل في هذا الموقف بعدما تبين له سذاجته ، واستقرّ به الرأي الى ان ما يقول به الاحساس العام هو شكل فج من المعرفة العلمية خال من كل نقد ، ورأى رسل ان مهمّة الفلسفة هي التحليل الذي يفحص – بصبر واستدلال تفصيلي – عن الافكار ويوضّحها . غير انه وان دعا

Moore G. E. : « A Reply to My Critics », in *The Philosophy of G.E. Moore*, (١) edited by P. A. Schilpp, New York, 1942, p. 661.

Moore G. E. : « The Refutation of Idealism », in *Philosophical Studies*, p. 19. (٢)

إلى التجريبية Empiricism فإنه عارض في التجريبية المحسن التي تدعى إليها الوضعيّة المنطقية . ويقرر : « إننا نؤمن إيماناً راسخاً إننا نعرف أشياء تنكرها التجريبية المحسن . ولهذا ينبغي علينا أن نبحث عن نظرية في المعرفة غير التجريبية المحسن »<sup>(١)</sup> . وفي مقال له مشهور نشره في مجلة « الميتافيزيقا والأخلاق »<sup>(٢)</sup> المشهورة في فرنسا يقول : « ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الواقع المحسوس . وهذا يخالف نظريات التجربيين . إن كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية ، إذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب ... وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يرغمانا على الاقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الاسكلاطي<sup>(٣)</sup> ، أعني ان ثم عالما من الكليات والحقائق . فعلم الكليات هذا لا بد من البقاء عليه » .

وبهذه المناسبة ينبغي ان نقرر ها هنا ان رسول لم يول اهمية فلسفية للمنطق الرياضي الا في أولياته . فهو يقول بكل وضوح : « ان المنطق الرياضي ، حتى في أحدث أشكاله ، ليست له أهمية فلسفية مباشرة ، اللهم الا في أولياته . لكن بعد هذه الاوليات فإنه ينتمي الى الرياضيات أخرى منه الى الفلسفة » (« معرفتنا بالعالم الخارجي» ص ٥٠ Our Knowledge of the External World .).

وقد أثبت رسول اهتماما باللغة بمسألة اللغة والعلاقة بينها وبين المنطق . وقد بدأ بأن أكد أن « تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يول الانتباه الكافي . فان كان علينا الا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري ان نكون على وعي به ، وان نسائل انفسنا الى أي مدى هذا التأثير مشروع » (Logical Atomism, p. 367) .

Russel B. : « The Limits of Empiricism », in Proceedings of the Aristolelian Society, 1936. (١)

Russell B. : « L'importance Philosophique de la logistique » in Revue de Métaphysique et de Morale 1911, 289-290. (٢)

(٣) وهو الرأي الذي يقول ان الكليات وجوداً حقيقة ، في مقابل موقف الاسميين nominalists الذين كانوا يرون ان الكليات ليس لها وجود حقيقى ، وما هي الا أسماء وأصوات .

لكنه نبذ ما ذهب اليه مور من أن اللغة العادبة تصلح ان تكون معياراً المعنى القضايا . فقال : « ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد ، ألا نقنع باللغة العادبة ، بما فيها من اشتراك في المعانى وما لها من نظم syntax مروع . وانا مقتنع تماماً بأن التثبت العتيد باللغة العادبة في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة . وان كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن ان يعبر عنه بأية لغة دقيقة . وأحسب ان هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة » <sup>(١)</sup> .

نقد رسول اذن اللغة العادبة بوصفها غير قادرة على التعبير بدقة عن الفكر العلمي ، فرأى أن اللغة تصللنا سواء بالفاظها وتراسيبيها ، ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا منها . ولا بد أولاً أن نميز بين الشكل النظمي syntactical form للجملة من ناحية ، وبين شكلها المنطقي ، لأن الأول لا يناظر دائماً الثاني . وأكثر من هذا ، كثيراً ما يحصلنا الأول عن الثاني ويولد أولانا من التشويش الفكري والخلط المنطقي . يقول رسول : « ان تأثير الألفاظ ينحو نحو نوع من التكثير الأفلاطوني <sup>(٢)</sup> للأشياء والأفكار . أما تأثير النظم ( أو تركيب الجملة ) فهو – فيما يتعلق باللغات الهندية الأوروبيه – مختلف تماماً . ويقاد يكون من الممكن وضع كل جملة على شكل مؤلف من موضوع ومحمول بينهما رابطة قربط بينهما . ومن الطبيعي أن نستنتج أن كل واقعة يناظرها شكل ويقوم على امتلاك شيء لصفة » <sup>(٣)</sup> . ويرى رسول ان رد كل قضية الى هذه الصورة : موضوع + رابطة + محمول – قد أدى الى كثير من المشاكل الزائفة وألوان من الخلط في الفلسفة ، وانه اذا أطرح هذا القول لأدى الى زعزعة أساس كثير من المذاهب الفلسفية ، مثل مذهب ليبرتس ، وهيجل ، وبرادلي . صحيح

Russell B. : « Reply to Criticism » in the Philosophy of Bertrand Russell, (١) p. 694. Ed. by P.A. Schilpp, New York, 1944.

(٢) أي على نحو ما يجعل أفالاطون من المثل ( أو الصور ) ماهيات عديدة متکثرة .  
Russell B. : Logical Atomism, p. 368. (٣)

انه لا يذهب الى أن كل الأفكار الفلسفية قائمة على هذا الخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي للقضية ، لكنه يرى أن كثيرا من الأفكار الفلسفية يقوم عليه ، كما لاحظ ماكسويل شارلزورث بحق<sup>(١)</sup> . وأمر آخر ، وهو أنه يمكن أن يستخلص من هذا التمييز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي أنه ليس من الضروري أن تكون القضية إما صادقة أو كاذبة ، بل يمكن أيضا أن تكون خالية من المعنى . والقضية الحالية من المعنى هي تلك التي فيها خلط بين الأنماط المنطقية في تعبيرها المؤلفة لها ، مثل القضية : سقراط هو هو . وهذا ينبغي أن نقول بنوع ثالث من القضايا هو : القضية الحالية من المعنى ، الى جانب القضية الصادقة ، والقضية الكاذبة .

واللغة العادلة تخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي ، ومن هنا كانت مصدرا مستمرا لخلط الأمور . فابتلاء التحرر من هذا الخلط ينبغي على الفلسفة أن تضع لنفسها لغة سليمة ، ستكون هي اللغة المثالية التي يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي . لكن رسول يتنصل من دعوى قيام لغة مثالية . اذ يقول في رده على بلاك<sup>(٢)</sup> Black الذي افترض أن رسول يدعوه الى مثل هذه اللغة : « لم أقصد أبدا الى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة ، الا في بعض الميادين ومن أجل بعض المسائل » .<sup>(٣)</sup> هذه اللغة المثالية لافائدة منها في الحياة اليومية ، وإنما الغرض منها مزدوج : أولا التنبية الى منع الاستنتاج من طبيعة اللغة للاستدلال على طبيعة العالم ، لأن مثل هذا الاستنتاج زائف ، لأنه يقوم على

Maxwell John Charlesworth : *Philosophy and Linguistic Analysis*, p. 54, (١)  
Louvain, 1961.

وقد أخذنا كثيرا من هذا الكتاب في القسم الأول من هذا البحث .

Black M. : « Russell's Philosophy of Language », in *The Philosophy of Bertrand Russell*, pp. 229-255. (٢)

Rusell B. : *Reply to Criticism*, in *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 693. (٣)

نقاوص منطقية في اللغة ، وثانياً أن ندل ، ببحثنا عما يحتاج إليه المنطق من اللغة ، على أي نوع من التركيب يمكننا أن نفترض أن العالم يعلمه .

ويقسم رسول الفلسفة إلى ثلاثة أنماط ، فيما يتصل بالعلاقات بين الألفاظ وبين الواقع غير المنطقية :

(أ) فلاستة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة ، ويؤلفون نخبة ممتازة ، ويندرج تحتهم : برمنيدس ، وأفلاطون ، وسقينوزا ، وهيجل ، وبرايلي .

(ب) فلاستة يقررون أن ثم معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولكنهم يستعملون ألفاظاً ليخبرونا عن ماهية هذه المعرفة . ومن هؤلاء : برجسون وفتحشتين ، وبعض جوانب من هيجل وبرايلي .

(ج) فلاستة يقررون أن المعرفة هي فقط معرفة بالألفاظ .

ويرى رسول النوع الثاني يمكن استبعاده ، لأنه متناقض مع نفسه . والنوع الثالث يصطدم بهذه الحقيقة وهي أنها نعرف أي ألفاظ ترد في جملة ، وهذه الحقيقة ليست لمنطقية ، وإن كانت لا غنى عنها بالنسبة إلى المنطقين . وعلى هذا لم يبق من بين الأنواع الثلاثة إلا النوع الأول ، فهو وحده الجدير بالاعتبار <sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نستنتاج بعض خواص العالم من خواص اللغة ، لكن خطأ المثاليين هو أنهم استنتجوا حقائق عن العالم من حقائق عن لغة غير سليمة . فإذا عرفنا الشكل الحقيقي للتعابير ، استطعنا أن نستنتاج ما هي الحقائق الجذرية بأن تكون تعبيراً عن مثل هذه الأشكال المنطقية . لكن يلاحظ شارلز ورث <sup>(٢)</sup> بحق أنها لا نستطيع أن نكتشف الشكل المنطقي لقضية قبل أن ندرك معناها ونشير إلى الواقع ، فلا معنى إذن للتحدث عن استنتاج تركيب الواقع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي .

Russell B. : My Mental Development, p. 341.

(١)

Charlesworth M.G.: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 71. Louvain 1961.

(٢)

وقد أدت هذه النظرة برسلي ووضع نظريتين : الأولى نظرية الأنماط ، والثانية نظرية الأوصاف المحددة . وخلاصة نظرية الأنماط أنه لا توجد علاقة معنى واحدة بين الكلمات وبين ما تدل عليه ، بل توجد من علاقات المعنى بقدر ما هنالك من أنماط منطقية قائمة بين الأشياء التي تدل عليها الكلمات . وينتهي من ذلك إلى القول بأعداد كبيرة من الإضافات بين الموضوع والمحمول وبما يعرف في المنطق الرمزي الآن بالخواص الصورية للإضافات : إضافة التماثل (على زوج فاطمة - فاطمة زوج علي ) ، إضافة التعدي (  $5 < 7 < 7$  ) ، إضافة الواحد أو الواحد أو الكثير أو الكثير والواحد (  $10 \cdot 5 < 10$  ) ، إضافة أبو الحسين ،  $5$  أكبر بواحد من  $4$  ) ، وهكذا .

أما الوصف المحدد فهو تعبير شكله النحوي هو : « كذا - وكذا » ، مثلا « مؤلف اللزوميات » ، « أطول طالب في الفصل » ، فهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق إلا على شخص واحد : أبو العلاء المعري في قولنا : « مؤلف اللزوميات » ، والطالب المعين فلان في القول الثاني . وخاصية هذا النوع أنه يتعلق بالصفة ، لا بالشيء .

\* \* \*

ومور ورسل يفضيان بنا إلى فتجنستين ( ١٨٨٩ - ١٩٥١ ) الذي أعلن صراحة أنه يدين لأعمال فريجنة العظيمة وكتابات رسل بانعاش أفكاره <sup>(١)</sup> وأثارتها . ومن الأخطاء الفاحشة - الشائعة مع ذلك - أن يقال إنه من أنصار الوضعيية المنطقية ، أو أنه من مؤسسي دائرة ثينا : فلقد طالما أعلن براعته من الوضعيية المنطقية ، كما أنه من الثابت تاريخيا أنه لم ينضم إلى دائرة ثينا التي كان مؤسسوها هم مورتس اشك ، وفايسمان Waismann وكرنپ Carnap ، كما بين ذلك بكل يقين تلميذه المخلص انسكومب <sup>(٢)</sup> ، وكذلك

---

Ludwig Wittgenstein : Tractatus Logico-Philosophicus , p. 28 London, 1922. ( ١ )

Anscombe G.E., in Tablet (London), April 17, 1964, p. 373. ( ٢ )

فكتور كرافت في كتابه عن تاريخ دائرة فيينا<sup>(١)</sup>.

يرى فوجنستين أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي زائفة ، لأنها أنها تقوم على سوء فهم لنطق اللغة . وسوء الفهم هذا أنها ينشأ – في نظره – عن الخلط بين الشكل المنطقي الظاهري للقضايا وبين الشكل الحقيقى أو الواقعى . وهذا بعينه ما بينه رسائل من قبل حين ميز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي . يقول فوجنستين : « كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبّر بطريقتين مختلفتين – وبالتالي ترجع إلى رموز مختلفة – أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة – تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية . فمثلاً الفعل : « يكون » يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة ، وأنه تعبير عن الوجود ، « فيكون » (تبعد) كأنها فعل لازم مثل : « يذهب » ... ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي الذي تحفل به الفلسفة »<sup>(٢)</sup> .

ويقصد فوجنستين من هذا إلى القول بأن بعض التعبيرات صارت تستعمل في الجمل أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها ، وهذا يضللنا أحياناً فتستمر على اعتقاد أنها لا تزال تدل على ذلك المعنى . فمثلاً فعل الكينونة في اللغات الثلاثية ( أي التي يظهر فيها بصرامة فعل الكينونة : ist, est, is الخ ) ، أما اللغة العربية ثنائية اذ تكتفي بالمبتدأ والخبر دون ذكر لفعل الكينونة : محمد رسول ، بدلاً من : محمد (يكون) رسولاً . واللغة الفارسية تستعمل الوضعين : فهي عادة ثلاثة ، فتستعمل فعل الكينونة : أنت ، أو تستعاض عنه ببناء اضافة : فتقول في الحالة الأولى : زيد دبير است ، وفي الحالة الثانية : زيد دبير ( = زيد كاتب ) – نقول أن فعل الكينونة في اللغات الثلاثية ( موضوع + فعل كينونة + محول ) هو في الأصل يدل على الوجود ، ولكننا صرنا نستعمله في

Kraft V. : Der Wiener Kreis : Der Ursprung des Neopositivismus, Wien, (١)  
1950.

Tractatus, 4. 0031. (٢)

هذه اللغات أحياناً بما يتنافي مع معنى الوجود ، فنقول مثلاً : الدائرة المربعة تكون ليست موجودة *un cercle carré n'est pas*.

ولهذا يميز بين التصورات الحقيقة والتصورات الشكلية : فالتصور الحقيقي هو التصور الذي يمكن أن يستبدل بالمتغير *s* في دالة قضائية مثل : (*s* يوجد). ومن أمثلة التصورات الحقيقة : انسان ، تنين ، فرس ، الخ . أما التصور الشكلي فهو مثل : مركب ، دالة ، عدد . ويرى فتجنستين أن الخلط بين التصورات الحقيقة والتصورات الشكلية هو مصدر الكثير من الأخطاء ، ويشيع في كل المنطق القديم ، وهو الأساس في القضايا الزرقاء الحالية من المعنى في الميتافيزيقا<sup>(١)</sup>

لكنه مع ذلك لا يرى العدول عن اللغة اليومية : اذ يقول : « حين أتحدث عن اللغة ، يجب علي أن أتكلم اللغة اليومية . هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله ؟ اذن فكيف نبني لغة أخرى ؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكونها ! اني حين أسوق ايضاحات فان علي أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدمها استخداما تمهدياً مؤقتا) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتاج غير وقائع خارجية عن اللغة . لكن كيف يمكن هذه الايضاحات بعد ذلك أن ترضينا ؟ – نعم ، ان أسئلتكم نفسها مصوحة في هذه اللغة نفسها : ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة ، اذ كان ثم مجال للسؤال<sup>(٢)</sup> . وينتهي الى القول بأن الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة ، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه ، لأنها لا تستطيع أن أن تبين الأساس فيه . وتبعاً لذلك يرى أنه لا محل للتحدث عن « لغات مثالية » ، كما ذهب الى ذلك رسل ، وان كانا رأينا قد عدل بعد ذلك عن دعواه هذه . لأن فتجنستين يرى أن اللغات المثالية ان هي الا لغات صناعية ، واللغات الصناعية أوهام أو موضعات لا قيمة لها الا في إيضاح اللغة اليومية ، ولا يمكن أن تقوم مقامها .

Wittgenstein : *Tractatus*, 4.126, 4.127.

(١)

Wittgenstein : *Philosophical investigations*, p. 48.

(٢)

## اذن ما معنى دعاوى مور ورسل فتجنشتين؟

أنها تنتهي كلها الى الرجوع الى اللغة العادية ؛ بكل ما فيها من غموض واشتراك في المعنى وليس ناجم عن ذلك الاشتراك . وكل ما في الأمر أنهم دعوا الى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لبيان انطباقها أو عدم انطباقها على المدلولات المنطقية لها ، ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز .

على أن فتجنشتين نظرية في المعنى تستحق الوقوف عندها قليلا . فهو في «المباحث الفلسفية» بهم بتفسير المعنى : ماذا يقصد به ؟ فيلاحظ أولاً أن معنى الكلمة ما هو الشيء الذي تعبّر عنه الكلمة أو تشير اليه أو ترمز اليه . لكن هذا التعريف غير كاف : لأنّه ان صبح بالنسبة الى الكلمات مثل : قلم ، كتاب ، فرس ، نظارة ، فهو لا يصلح لكلمات مثل : «اثنان»<sup>(١)</sup> ، «هذا»<sup>(٢)</sup> ، «لا» ، «ليس» ، «الخ» . ومن الخطأ أن نسأل : ما معنى هذه الكلمات الأخيرة ، وإنما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو : كيف تستكمل هذه الكلمات ، أما المقابل أو ما يشير أو يرمز الى فهو نوع من المعاني ، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات . ومن هنا انتهي فتجنشتين الى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي ، بل هو عملية سلوك لغوي ، واذن فالمعنى هو الاستعمال . وهذا ينبغي علينا — بدلاً من أن نسأل : ما معنى سـ ؟ — أن نسأل : كيف يستعمل سـ ؟ في أي عبارات يستعمل سـ ؟ فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة ، وثم من الاستعمالات بقدر ما هناك من أشكال للسلوك في الحياة . «فكرة في الأدوات الموجودة في صندوق أدوات : أن فيه مطرقة ، وكمامة ، ومنشارا ، وبريما ، ومسطرة ، وغراء ، وقدر غراء ، ومسامير وقلاب وظـ — ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات »<sup>(٣)</sup> .

كذلك تختلف صور الحمل . فالمخاطفة جروا على تقسيم الجملة الى ثلاثة أنواع : تقرير ، واستفهام ، وامر . وقالوا ان التقرير هو الأصل لأن كلا

النوعين الآخرين يمكن أن يرد عليه . فمثلاً إذا قلنا : هل أنت على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورة ؟ – يمكن أن نعدل صورة هذا الاستفهام فتجهيله إلى تقرير ونقول : لست أدرى هل أنت على الإنسان الخ . لكن فتجشتين يعارض في هذا التحويل أو المناق ، لأن الإنسان يستعمل كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة في سياق خاص ولغرض خاص : فيستعمل الاستفهام حين ي يريد أن يستعلم عن شيء ما ، ويستعمل الأمر لطاب تنفيذ شيء ، ويستعمل التقرير ليعطي معلومات . وعلى هذافكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله إلى الآخر .

\* \* \*

ونظرية فتجشتين في المعنى هي التي نماها واحتفل لها من يسمون باسم « فلاسفة أكسفورد » ، وأبرزهم جلبرت رايل Gilbert Ryle (ولد سنة ١٩٠٠) وبجون أوستن (ولد سنة ١٩١١) ، ومعهم نجد هارت H. L. A. Hart واستروسن P. F. Strawson وهمشير S. Hampshire وهير R.M. Hare وتوملين S.E. Toumlin ونوول اسميث P. Nowell-Smith روئامونت Royaumont بالقرب من باريس جمعت أعمالها بعنوان : « الفلسفة التحليلية »<sup>(١)</sup> دار البحث كلها فيها حول أهمية تحليل اللغة ، بوصف ذلك المهمة التي أخذها هؤلاء على عاتقهم . ويقول أرمсон G. Urmson في وصف اتجاههم هذا : إن « فلاسفة أكسفورد يقبلون على الفلسفة – كلهم تقريباً بدون استثناء – بعد دراسة عميقه جداً للأنسانيات الكلاسيكية . وهم لهذا يهتمون تلقائياً بالكلمات ، والنظم Syntax والعبارات الخاصة بكل لغة . وهم لا يشعرون أن يستعملوا التحليل اللغوي من أجل حل مسائل الفلسفة فقط ، وإنما يجهزون الفحص عن اللغة بما هي لغة . وهذا فان هؤلاء الفلسفه ربما كانوا أكثر استعداداً وميلاً من معظم الفلسفه فيما يتعلق بالتميزات اللغوية . وعندهم أن اللغات الطبيعية ، التي

اعتداد الفلسفة أن يدمغوها بأنها عاجزة عن التعبير عن الفكر ، إنما هي في الواقع تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات البالغة الدقة ، وتوادي العديد من الوظائف التي يظل الفلسفة في العادة عاجزين عن ادراكها . وفضلاً عن ذلك ، فإنه ما دامت هذه اللغات نمت وتطورت من أجل اشباع حاجات أولئك الذين يستخدمونها ، فانهم يرون من المحتمل أنهم لا يسمسكون الا بالتصورات المقيدة والتمييزات المجزئة ، وان هذه اللغات دقيقة حبشاً احتاج الى الدقة ، وغامضة حبشاً لا يحتاج الى التدقيق . وكل أولئك الذين يحسنون لغة من اللغات لهم من غير شك سيطرة ضمنية على هذه التصورات وتلك التدقيقات . ولكن الفلسفة – في نظر مدرسة أكسفورد – الذين يسعون الى وصف هذه التصورات وتلك التدقيقات : اما أنهم يسيطون فهمها او يسطوونها الى أقصى درجة . وعلى كل حال ، فانهم لم يفحصوها الا فحصا سطحيا . والروايات الحقيقة التي تنطوي عليها اللغات تبقى مدفونة .

« ولهذا فإن مدرسة أكسفورد كرست نفسها للدراسات في غاية الاستقصاء والتعمق والتدقيق للغة المعتادة ، وهي تأمل من وراء هذه الدراسات أن تكتشف الروايات الدفيئة وأن تلقي الضوء على تمييزات ليست لدينا عنها غير معرفة غامضة ، وذلك بوصف الوظائف العديدة لكل أنواع التعبيرات اللغوية . ومن الصعب وصف هذا المنهج بعبارات عامة . وفي أغلب الأحيان يدرس تعبيرات أو ثلاثة ، تبدو في الظاهر متراداة ، ثم يبرهن على أنه لا يمكن استخدامها بدون تفرقة ، فيفحص عن سياقات الاستعمال ، ويسعى الى إيضاح المبدأ الذي يهيمن على الاختيار »<sup>(١)</sup> . صحيح أن الفلسفه طلما وجهوا انتباهم الى تعريف المعاني بدقة ، لكن « فلاسفة أكسفورد » يعتقدون أن الفلسفه السابقين لم يولوا هذا الأمر عنابةكافيه ، ولم يتمعمقا في فهم المعاني بحسب مواضعها من السياق . أما هم ، أي فلاسفة أكسفورد ، فانهم يكرسون مؤلفات أو مقالات مسهبة قائمة

(١) الكتاب المذكور ، ص ١٩ وما يتلوها .

يرأسها لأمور كان الفلاسفة السابقون يجهزون عليها في بضعة أسطر .

ومن أهم ما انتهوا اليه نظريتهم في المعنى ، وهي مستمدۃ كما قلنا من فتجشتین ، وخلاصتها أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى ، وان معنی آية کلمة يتوقف دائمًا على السياق الذي تستعمل فيه . وهذا نتائج : أولها أن كل نوع من القضايا له ضرب خاص من المعنى ومن التحقيق ، وثانيها : انه لا بد من تعديل التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، وثالثها : تعديل تصور دور التحليل الفلسفی وطبيعته .

ولهذا ينبغي علينا أن نقر بأن ثمة عددا من الوظائف اللغوية المتميزة ، وأن العباري لا معنی لها الا في سياق . فلا ننظر الى « الشيء » الذي يشير اليه التعبير ، بل الى « المناسبة » التي تعطي لاستعمال التعبير معنی . وبدلًا من أن نسأل : ما معنی کلمة س ؟ علينا أن نسأل سؤالين : الأول هو : لأی غرض تستعمل الكلمة س ؟ والثاني : ما هي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحا ؟ والتنتیجة لهذا أنه لا توجد أصناف أو طوائف من الوظائف اللغوية المحددة الثابتة ، بل يتوقف الأمر على السياق وظروف الاستعمال .

وهنا يضع جون أوستن John Austin تفرقة بين ما يسميه بد « الأقوال الانجازية » Performatory utterances وبين « الأقوال الشاهدة » . فحين أقول : « س صادقة » فاني أستطيع الاستعاضة عنها بقولي : « أنا أو كد س » ، وهذه العبارة الثانية هي انجاز لغوي ، اذ الكلمة : « أو كد » لا تصف بل تنجز مهمة التوكيد . ومثل هذه الجمل لا يقال عنها حقا أنها صادقة أو كاذبة . ولكنها مع ذلك ذوات معنی . وهذا فان بين « صادقة / كاذبة » من ناحية وبين « خالية من المعنى » يوجد نوع ثالث . <sup>(۱)</sup> .

اما فيما يتعلق بالتمييز التقليدي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، وهو

الذى وضعه كنت Kant ويقوم على أساس أن ثم قضايا لا يحتوى محمولها الا على مضمون موضوعها ، وتسمى قضايا تحليلية ، مثل الجسم ممتد ، اذ «الامتداد» متضمن في «الجسم» ، وقضايا تركيبية ، وهي التي يضيف فيها المحمول الى ماهية الموضوع صفات أو أحکاما جديدة ، مثل  $5 + 7 = 12$  ، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، الخ فان العدد 12 فيه اضافة الى معنى 5 ومعنى 7 ، وكون زوايا المثلث تساوي قائمتين هو معنى أكثر مما في تعريف «المثلث» <sup>(١)</sup>.

لكن اذا قلنا – هكذا يرى أوستن وأصحابه من أساتذة أكسفورد – أن معنى التعبير يتوقف على السياق الذي يستعمل فيه ، فإنه لا محل للتحدث عن قضايا تحليلية . فمثلا اذا قلنا : «الأمانة محمودة» فان هذه القضية تعد في نظرهم تحليلية ، على أساس أن الأمانة والثاء عليها يشيران معا ، بحيث اننا لو قلنا : «الأمانة ليست محمودة» فإنه يبدو على هذه القضية طابع التناقض . فأساس الوصف بـ«تحليلية» لقضية ما فهو ما سار عليه الوضع في الاستعمال اللغوي المعتمد .

ويشيد «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء باللغة المعتادة ، ويزعمون أن معاني الكلمات في هذه اللغة المعتادة لا يشوبها غموض ، ولا حاجة بالعاديين من الناس الى الفلسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة ! ولا أساس للدعوى الفلسفية أنها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات . وهكذا ذهب هؤلاء بالنسبة الى اللغة العادية الى ما ذهب اليه جورج مور بالنسبة الى الاحساس العام ، كما بينا من قبل .

لكن ، اذا صبح هذا فهل لا يوجد أخطاء مصدرها اللغة ؟

يحب هؤلاء بالايحاب ، ولكنهم يرجعون الخطأ إلى الخلط بين الأشكال

(١) راجع كتابنا : «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٣٤ ، ١٣٥ . القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦٧

المنطقية للتعبيرات المتعارضة . ويقصدون بالنمط المنطقي الذي يتسبّب إليه معنى أنه مجموعة الطرق التي يحقّ لنا بها أن نستعمله استعمالاً منطقياً مشرّعاً<sup>(١)</sup> .

ومع ذلك اضطرّ هؤلاء إلى الاقرار بما واجه إلى اللغة من تقدّم فيما يتعلّق بالدقّة ، وهذا تراجعوا عن اشادتهم المبالغ فيها هذه باللغة العاديّة وبالنتائج المستمدّة من تخليلها . ومن هنا نجد رايل Ryle — وكان من أشدّهم حماسة لغة المعتادة — يضطرّ إلى وضع تفرقة بين ما يسميه *the ordinary use* والـ *Ordinary usage* ، ويمكن أن نترجم الأول بـ « الاستعمال المعتاد » ، والثاني بـ « العرف الجاري »<sup>(٢)</sup> . ييد أنه لا يوضح لنا تماماً ما معنى هذه التفرقة بالنسبة إلى المسألة الرئيسيّة وهي : ما قيمة تخليل اللغة المعتادة في إيضاح حقائق المشكلات ؟

وهكذا نرى أنه حتى « فلسفـة أكسفورد » هؤلاء لم يأتوا بشيء ذي بال في تخليلاتهم الفلسفية للغة . ماذا أقول ! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم : مور ورسل وفتحنشتين .

### التزعّع البنّاويّة

ولندع هؤلاء الآن جانباً ، ولشرح نزعّعة أخرى أقرب إلى الدراسات اللغوريّة منها إلى الدراسات الفلسفية ، وهي التزعّع البنّاويّة *structuralisme* ويرجع الفضل في استعمال معنى بنية *structure* في الدراسات اللسانية إلى عالم اللغويّات السويسري الشهير فرديناند دي سوسر Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ — ١٩١٣) وذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة جنيف ، ثم

Ryle G. : *The Concept of Mind*, p. 8.

(١)

Ryle G. : « Ordinary Language », in *The Philosophical Review*, 1953, p. 117.

(٢)

نشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦ تحت عنوان : « محاضرات في اللغويات العامة »<sup>(١)</sup> ، صحيح انه لم يستعمل كلمة *Structure* ، ولكنه قصد معناها ، وذلك حين وضع مبدأ له في دراسة اللغة قوله : « اللغة نظام *Système* لا يعرف غير نسقه المماضي به » (ص ٤٣) ، ويقرر مرة أخرى أن « اللغة نظام ينبغي بل يجب أن تعتبر كل اجزاءه من حيث تضامنها المتوازن » (ص ١٢٤) . ويتبين معنى فكرة البنية في قوله : « انه لوهם كبير أن نعد اللفظ مجرد جمع بين صوت معين وتصور معين . فمثل هذا التعريف من شأنه ان يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه ، وان يوهمنا بان من الممكن ان نبدأ من الالفاظ لتتألف النظم وذلك باجراء عملية جمع بينها ، بينما الواجب هو الابداء من الكل المتضامن ابتعاداً ان نصل بالتحليل إلى العناصر التي يتتألف منها هذا الكل » (ص ١٥٧) . واذن فقد كان دي سوسير يستخدم كلمة : « نظام » بدل كلمة « بنية » التي يستخدمهااليوم اصحاب الترجمة البنياوية . لكن المصود من حيث المعنى واحد تماماً . وعلى أثر دي سوسير صرخ ميليه Meillet « بان كل لغة لها نظام متسق تمام الاتساق ، محكم التأليف »<sup>(٢)</sup> ، وأشار جرامون Grammont بما ذهب اليه دي سوسير من أن « كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً ، تشد فيه الواقع والظواهر بعضها بعضاً ، ولا يمكن عزلها ولا ان تتناقض فيما بينها »<sup>(٣)</sup> .

ولكن الترجمة البنياوية ، بالمعنى الحالي لها ، انما نشأت بفضل بحث قدمه ثلاثة لغويين روسيين إلى المؤتمر الدولي<sup>(٤)</sup> الاول لعلماء اللسان الذي انعقد في

Cours de linguistique générale, 3me éd. Paris, Payot éd.; 40 éd. Paris, 1949. (١)  
ونحن نحيل الى هذه الطبعة الرابعة .

Meillet A. : Linguistique historique et linguistique générale, h. 158. (٢)  
Paris, 1936.

Grammont : Traité de phonétique. (٣)

(٤) رابع أعمال هذا المؤتمر ص ٣٦ - ٣٩  
Actes du 1er Congrès international de linguistes,

لاهـي بـهولنـدـه فـي سـنة ١٩٢٨ ، وـهـم : رـ. يـاكـسـبـون R. Jacobson وـسـ كـارـشـفـسـكـي Karcevsky S. وـنـ . تـرـوـبـتـسـكـوـي Troubetzkoy N. ثـمـ أـصـدـرـواـ بـيـانـاـ بـعـدـ ذـلـكـ أـعـلـنـوـهـ فـيـ المؤـتمرـ الـأـوـلـ لـلـغـوـيـنـ السـلـافـ المـنـقـدـ فـيـ بـرـاغـ سـنـةـ ١٩٢٩ـ ، وـبـهـ بـدـأـ نـشـاطـ دـائـرـةـ بـرـاغـ الـلـغـوـيـةـ . وـفـيـ هـذـاـ بـيـانـ ظـهـرـتـ لـأـوـلـ مـرـةـ كـلـمـةـ structureـ بـالـمـعـنـىـ الـمـسـتـعـمـلـ يـوـمـ ، اـذـ هـمـ دـعـواـ إـلـىـ اـسـتـعـمـالـ «ـمـنـهـجـ صـالـحـ لـلـتـمـكـينـ مـنـ اـكـتـشـافـ قـوـانـيـنـ بـنـيـةـ النـظـمـ الـلـغـوـيـةـ وـتـطـورـهـاـ»ـ (١)ـ .

فالـبـيـنـيـةـ مـعـنـاهـاـ التـرـابـطـ الـمـحـكـمـ الـقـائـمـ بـيـنـ اـجـزـاءـ الـلـغـةـ الـوـاحـدـةـ بـحـيثـ يـتـظـمـ كـلـ أـشـكـالـ هـذـهـ الـلـغـةـ وـصـورـهـاـ :ـ سـوـاءـ فـيـ تـرـكـيبـ الـأـصـواتـ ، وـتـرـكـيبـ الـجـمـلـ .ـ فـلـاـ يـمـكـنـ مـثـلـاـ درـاسـةـ لـفـظـ فـيـ نـظـامـ مـعـجمـيـ الـأـ بـعـدـ درـاسـةـ بـنـيـةـ الـلـغـةـ الـتـيـ يـتـنـسـبـ إـلـيـاهـ هـذـاـ نـظـامـ مـعـجمـيـ .ـ «ـ وـالـنـظـامـ الصـوـتـيـ لـلـغـةـ مـاـ لـيـسـ هـوـ الـمـجـمـوـعـ الـآـلـيـ لـلـعـاـنـصـرـ الصـوـتـيـ phonèmesـ الـمـنـزـلـةـ ،ـ بـلـ هـوـ كـلـ عـضـوـيـ ،ـ أـعـضـاؤـهـ هـيـ الـعـاـنـصـرـ الصـوـتـيـ وـبـنـيـتـهـ خـاصـعـةـ لـقـوـانـيـنـ»ـ (ـ الـمـرـجـعـ نـفـسـهـ ،ـ صـ ٢٤٥ـ)ـ .ـ

وـنـمـ قـسـمـاتـ مـشـرـكـةـ بـيـنـ النـظـمـ الـلـغـوـيـةـ الـمـخـلـفـةـ ،ـ إـلـىـ جـانـبـ الـخـصـائـصـ الـمـسـتـقـلـةـ الـتـيـ لـكـلـ نـظـامـ نـظـامـ مـنـهـاـ .ـ فـبـعـضـ الـاـرـتـبـاطـاتـ الـلـغـوـيـةـ مـوـجـودـةـ مـشـرـكـةـ بـيـنـ عـدـدـ لـغـاتـ ،ـ وـبـعـضـهـاـ الـأـخـرـ تـنـفـرـدـ بـهـ لـغـةـ عنـ سـائـرـ الـلـغـاتـ ،ـ أـوـ مـجـمـوعـةـ لـغـوـيـةـ عنـ سـائـرـ الـمـجـامـيعـ .ـ

فـالـنـظـرـ إـلـىـ الـلـغـةـ عـلـىـ أـنـهـ نـظـامـ عـضـوـيـ ،ـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ الـكـشـفـ عـنـ هـذـاـ النـظـامـ —ـ هـذـاـ هـوـ مـاـ تـدـعـوـ إـلـيـهـ التـرـزـعـةـ الـبـنـيـاوـيـةـ structuralismeـ

وـفـيـ سـنـةـ ١٩٣٩ـ صـدـرـتـ فـيـ كـوـبـنـهـاجـنـ مـجـلـةـ بـعـنـوانـ :ـ «ـ الـمـجـلـةـ الـدـولـيـةـ لـلـغـوـيـاتـ الـبـنـيـاوـيـةـ»ـ فـيـ تـقـديـمـهاـ بـيـنـ فـجـوـ بـرـونـدـالـ Viggo Brondalـ ماـ لـفـكـرـةـ الـبـنـيـةـ structureـ مـنـ أـهـمـيـةـ بـالـلـغـةـ فـيـ عـلـمـ الـلـسـانـ ،ـ وـأـشـارـ إـلـىـ التـعـرـيفـ الـذـيـ يـوـردـ لـلـانـدـ Lalandeـ فـيـ مـعـجمـهـ لـلـاـصـطـلاحـ :ـ بـنـيـةـ ،ـ وـهـوـ أـنـهـ يـدـلـ عـلـىـ :

كُلٌّ مؤلف من عناصر صوتية متضامنة – في مقابل مجرد الجمع بين عناصر – بحيث يتوقف كل واحد منها على الباقِي ولا يمكن أن يكون ما هو الا في ، وبواسطة علاقته مع الباقِي ». كما بين المشابهة بين نظرية الجشتال في علم النفس ، وبين فكرة البنية في علم اللسان . « فان نظرية الجشتال تقوم على النظر إلى الفظواه لا على أنها مجموعة من العناصر التي يراد عزها وتحليلها ، وتشريحها ، بل على أنها جامعٍ مترابطٍ *Zusammenhänge* تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن ، و لها قوانينها الخاصة . ويتبع عن هذا ان حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التي تحكمه »<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فان التزعة البنائية في الدراسات اللغوية تهدف الى بيان أن اللغة نظام حكم مترابط الأجزاء ، له تركيب خاص ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحولاتها . وكل لغة هي – أساساً – وحدة مستقلة « تتوقف أجزاؤها بعضها على بعض باطننا » ، وهذا الاعتماد الذاتي الباطني هو ما يسمى باسم : البنية . وكما يشرحها اميل بنفينيست : « ان المبدأ الأساسي (في هذه التزعة) هو أن اللغة تكونَ نظاماً ، كل أجزائه متحدة بواسطة رابطة تضامن وتوقف بعضها على بعض . وهذا النظام ينظم وحدات ، هي علاقات مفصح بها ، تتفاصل ويحدد بعضها بعضاً . والمذهب البنائي يقول بسيطرة النظام على العناصر ، ويهدف الى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر سواء في السلسلة المنطقية بها وفي النماذج الشكلية ، ويبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة »<sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

فإذا ما تركنا التزعة البنائية جانباً الآن ، والتفتنا الى الوجودية لوجدنا هيلجر

B. Brondal V. : *Ackta Linguistica*, I (1939) p. 10.

(١)

Emile Benveniste : *Problèmes de Linguistique Générale*, p. 98 Paris, 1968,

(٢)

Gallimard éditeur.

يعني باللغة وصلتها بفهم العالم عنابة شديدة . ذلك أنه رأى في اللغة افصاحاً عن فهم العالم .

ان الانسان يسمع ويصغي ويستكث ، وهذا يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده . والانسان لا يسمع لأن له أذنين ، بل ان له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع . فهو سامع وبوجوده . والسماع والاصغاء والسكوت كلها امكانيات وجودية تتنسب الى الانسان بوصفه متكلماً . ولو لم يكن متكلماً لما كان ساكتاً ، فالحجر مثلاً لا يتكلم ، وهذا هو لا يستكث ، والانسان بحكم وجوده ، يفصح عن نفسه ، وهذا الافصاح عن النفس هو اللغة .

واللغة سبيل الاتصال بين الذوات الوجودية . والعلاقة بين المتحدثين هي علاقة انكشاف من الواحد للآخر . لكن هذا الانكشاف ما يبلث أن يتمحول من كشف للأشياء الى كشف للتعبير عن الأشياء ، أي الى كشف لغة الحديث . فالمتحدث والسامع كلاهما يركز اهتمامه على فهم اللغة أكثر من اهتمامه بالكشف عن الأشياء المعبر عنها باللغة . ومن هنا تنتهي اللغة الى أن تكون هي موضوع اللغة بدلاً من أن تكون وسيلة للكشف عن الموجود . فننشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر باسم Gerede أي الترثرة ، والكلام الأجوف ، والاشاعة ، والكلام الضحل الذي لا ينفذ الى حقائق الأشياء . فتستحيل اللغة حينئذ من وسيلة الى غاية . ويناطر الترثرة الكلامية الترثرة الكتابية Geschriebe التي تحول الكتابة من رموز للابصراً الى لعب بالرموز نفسها .

وكلا النوعين من الترثرة يؤدي الى وهم ادراك كل شيء دون النفوذ الى شيء . وهذا يقف عائقاً دون ادراك الأشياء نفسها . ومن هنا قال الشاعر العظيم هيلدرلن : « ان اللغة أخطر النعم » .

والواحد منا ينشأ في بيته عمادها الترثرة ، وينمو وينضج على الترثرة بنوعيها ، وهذا من الأسباب الرئيسية في سقوط الوجود الانساني Verfallen فمن منا لا يخضع لتأثير هذه الترثرة ؟ أنها هي زادنا في تفكيرنا وأحكامنا .

ان الوجود - في - العالم بين الناس يحيل الافتتاح على العالم الى انقطاع عن العلاقات الأولية مع الذات ، ومع الموجودات ، ومع العالم .

لقد قصد باللغة أو القول في البداية أن تكون أداة فهم ، واذا بها قد صارت أداة سوء فهم .

كان التبليغ في الأصل أساساً لفهم ، واذا به لا يكون ممكناً الا مع وجود سوء فهم متصل .

لقد كانت اللغة من فعل الانسان ، وبها يتميز من الحيوان . واذا بها تحدث اثراً في الانسان ، بحيث صار الانسان يوجد بقدر ما يتكلم . فثم ارتباط وثيق اذن بين القول والوجود لدى الانسان . وبين حدوث الوجود وبين اللغة ثم نوع من الدور . لقد صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء . والانسان لا يوجد - في - العالم الا بقدر ما يملك لغة . الانسان مشروع ذاته . ولكن هذا المشروع يخاطط بالقدر الذي به اللغة ليست من خلق الانسان الذي يتكلمها ، بل هي أمر يتقبله . فاللغة تحمل الأشياء الغائبة حاضرة ، وغير الموجودة موجودة ، وبالبعيدة قربة .

وفي الفصل ٣٤ من كتابه « الوجود والزمان » بعنوان : « الآنية والقول ، اللغة » يبين هيدجر بعمق بالغ العلاقة بين الوجود وبين اللغة ، على أساس أن وجود الآنية هو في المقام الأول فهم للموقف الذي يوجد فيه الانسان . وهذا الفهم قد انحدر اللغة أداته له .

« فالقول هو الاصح عما هو ممكن الفهم . ولهذا فإنه يقوم في أساس الإيضاح والإصاغ . والمعنى هو ما يفصح عنه في الإيضاح ، وهذا المعنى يفصح على نحو أكثر أصالة في القول . وما هو مركب بواسطة افصاح القول ، نحن نسميه مجموع المعنى ، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني ... والوجود - في - العالم ، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف ، يعبر عن

نفسه بالقول . ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي الى القول . فالمعاني تحول الى كلمات <sup>(١)</sup> .

وافتتاح الآنية (= الوجود الانساني) Dasein يتم بعضه بالقول ، وهذا فان القول من مقومات وجود الآنية . والسمع والسكوت هما من ممكنت القول . وهذه الطواهر تمكن وحدتها من توفير ايضاح كامل للدور الوظيفي الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود .

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم ، الخاص بالوجود – في – العالم ، هذا الوجود – في – العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود – مع – الغير ، وهو يتحقق عينيا دائماً في الوجود – مع الاهتمام المشترك . وهذا الوجود – مع هو قول ، من حيث أنه يوافق ، أو يرفض ، أو يدعوه ، أو يتباه ، أو يناقش ، أو يتدخل ، ومن حيث أنه يشهد .

والتبليغ Communication يجب أن يفهم بمعنى واسع انطولوجي . فالتبليغ الاداري مثلاً ما هو الا حالة جزئية من التبليغ بالمعنى العام المستخدم في معناه الوجودي العام . وبهذا المعنى فان التبليغ مهمته أن يؤلف الاصحاح الخاص بالوجود – مع من حيث أنه فهم . وهو يتمثل المشاركة في الشعور المشترك بال موقف ، والمشاركة في فهم الوجود – مع – الغير . « والتبليغ ليست مهمته أن ينقل انطباعات ، أو آراء ، أو أمني من باطن شخص الى باطن شخص آخر . بل الوجود معاً هو في جوهره ومنذ البداية دائماً ظاهر ومتجل في الشعور المشترك للموقف وفي الفهم المشترك . والوجود – مع – الغير مشارك فيه – في القول – بصرامة ، لكنه ثم ، بينما هو لم يدرك ، ولم يرفع الى الاقتناء ، لأنه لم يقدم بعد الى المشاركة » <sup>(٢)</sup> .

---

(١) هي��eger : « الوجود والزمان » الفصل ٣٤ . ص ١٦١

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٦٢ .

ان الآية تعبّر عن نفسها بالقول ، وما تعبّر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف . « في : اللغة : الآية والشعور بالموقف ي Finchan عن ذاتهما بواسطة لهجة القول ، وتنعمه ، ونظمها ، وبواسطة طريقة الكلام . وتبليل الامكانيات الموجودة للشعور بالموقف ، أعني انكشف الوجود يمكن أن يكون الغاية الخاصة بالقول الشعري »<sup>(١)</sup> .

واللحظات المؤلفة لها هي : ما يتكلم عنه القول ، والمقال من حيث هو مقال ، والتبليل والتجلّ . وهذه اللحظات ليست مجرد خصائص يكشف عنها تجربة في اللغة ، بل هي خصائص وجودية مغروسة في التركيب الانطولوجي للآية . وابتداء منها وحدها تصبح اللغة مكنته من حيث الانطولوجي .

والمحاولات التي بذلت من أجل ادراك « حقيقة اللغة » اتجهت إلى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات . وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة : « التعبير » ، أو « الشكل الرمزي » ، أو « التبليل المقصّ » ، أو « تجلّ الحياة التي عيشت » ، أو « بنية الحياة » .

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة : السمع ، فليس من قبيل الصدفة أن نقول إننا « لم نفهم » ، حينما « لم نسمع » جيدا . فالسمع جزء مقوم للكلام . وكما أن الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام ، كذلك الادراك السمعي يتأسس في السمع . ان السمع هو الافتتاح الوجودي للآية في مواجهة الغير ، من حيث أن الآية هي وجود - مع - الغير . بل إن السمع ليكون الافتتاح الأولى الصادق للآية في مواجهة شعورها بالوجود الملوك لها : ان هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها . ان الآية تسمع لأنها تفهم . والآية - بوصفها وجودا - في - العالم - مع الغير - يفهم ، هي تتبّه لكل ما يوجد معها ولنفسها . والذين يوجدون

---

(١) الموضع نفسه .

معاً هم خاضعون جمِيعاً لقانون هذا الانتباه . وهذا السمع الانتباхи المتبادل ، الذي يؤسس الوجود – مع – الغير ، يتبدى على وفق الأحوال الممكنة للطاعة « للسمع » ، للموافقة ، أو على وفق الأحوال المعدولة لرفض الاستئام ، للمعارضة ، للتحدي ، وللتفور «<sup>(١)</sup> .

ومن يفهم هو وحده الذي يستطيع أن يصغي . ومن يصمت يسهم في الفهم ، فهو يسهم في مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لا يعوزه الكلمات . وفيض الكلمات بمناسبة وغير مناسبة لا يضمن أبداً تقدم الفهم . بل على العكس الرثرة المستمرة تستر ما يعتقد أنه فهم ، وتفضي إلى وضوح خداع ، أعني إلى إفهام ما لم يفهم . « والسكوت لا يعني الخرس . بل بالعكس : فإن الآخرين يميل داعماً إلى أن يتكلم . وأن يكون الإنسان أخرس لا يكفي لإثبات أنه يستطيع أن يسكت ، بل بالعكس ، الخرس يمنع من إثبات ذلك . أما الصموم بطبعه ، فإنه لا يبين أنه يسكت أو يمكن أن يسكت ؛ ومن لا يقول شيئاً أبداً ليس أيضاً قادرًا على السكوت حين ينبغي السكوت . وإنما القول الحق هو الذي يمكن من الصمت الحق . والآنية ، لكي تستطيع أن تصمت ، لا بد أن يكون لديها شيء لتقوله ، وهذا يعني أنه يجب عليها أن يكون تحت تصرفها كشف حق ومنتداً ذاته . وفي هذه اللحظة يأخذ الصمت معناه ، ويحطم الرثرة فالصمت – بوصفه حال القول – يفصح عن الفهم للآنية بطريقة أصلية بحيث يؤسس القدرة الحقة على السمع والوجود – مع الناصح «<sup>(٢)</sup> .

ولم يكن صدفة أن عرف اليونانيون الإنسان بأنه ( حيوان ذو نطق ) ، إذ لانسان يتجل بوصفه الموجود الذي يتكلم .

وعلم المعاني *semantique* بوصفه نظرية في المعنى ، يتأسس في انطولوجيا الآنية .

(١) هيذر : « الوجود والزمان » ، ص ١٦٣ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٦٥ .

ويتساءل هيدجر ما هي حال الوجود التي ينبغي نسبتها الى اللغة : هل اللغة أداة ميسرة في داخل العالم ، أو تشارك في حال وجود الآنية ، أو ليست هذا ولا ذاك ؟ وما هو المعنى الانطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها ؟ « ان علم اللسان linguistique موجود ، لكن وجود الموجود — الذي يتخذه علم اللسان موضوعا له — يظل غامضا ، والأفق الذي فيه يمكن أن يوضع السؤال يظل متلقعا بالضباب . وهل من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالبا الى العالم ويفرضها قابلية العالم لاعطاء معنى ، وذات تمكن ؟ أو على العكس ، نحن هنا بازاء واقعة ضرورية من الناحية الوجودية والانطولوجية ولماذا ؟ ان التأمل الفلسفى ينبغي عليه أن يتخلّى عن « فلسفة اللغة » ابتعاده أن يرجع الى « الأشياء نفسها ، ليس لها ويتهاً له أن ينمّي جملة مسائل وتصورات واضحة »<sup>(١)</sup> .

ومن أبرز الملامح في كتابات هيدجر اهتمامه الهائل باشتراق الكلمات ، والتعمق المفرط في ذلك الى حد قد يخلي الى الانسان معه أنه اثما يريد أن يستخلص الفكره من الاشتراق .

ذلك أن اللجوء الى الاشتراق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة ، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها . لكن هيدجر لا يقصد أبدا الى هذا ، حين يختفل للاشتقاق كل هذا الاحتفال . اثما هو يصدر في هذا عن حقيقة آمن بها ، ألا وهي أن تاريخ معاني الكلمة ما هو تاريخ الوجود . ذلك أن كل تحليل للاشتقاق يؤدي بنا إلى المثول في حضرة الموجود . اذ الكلمة تكشف — من خلال هذا التاريخ الاشتراقي — عن سلسلة من التحولات ، ليست بالضرورة افقارا لها : « ان في تاريخ كل كلمة يكتشف تاريخ الوجود ، لأن تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود . ومن وجهة النظر هذه ، فان الاشتراق هو الطريق الوحيد للانطولوجيا بوصفها اعادة بناء لتاريخ الوجود . ومع ذلك فان كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ١٦٦ .

غير تاريخ الموجود في كلية وشموله ، أعني تاريخ افتتاحات الوجود وتاريخ الحقيقة»<sup>(١)</sup>. وتعاد المعاني وما بينها من روابط ، في مجموع اشتقاقاتها ، وسيلة للوصول إلى تاريخ الوجود .

ان الاشتغال يعني الكلمة بمعانٍ عديدة ما كنا لنلتقي اليها لو أننا اقتصرنا على المعاني المحددة للكلمات . وثراؤها هذا نابع من كشفها للوجود وايضاً حفظها لمعانيه .

ويولي هيديجر الرابطة في القضية ( وهي فعل الكينونة *sein, to be, être* ) عنابة خاصة ، لأن الرابطة ليست فقط تؤسس العلاقة بين الموضوع والمحمول ، بل وأيضاً تضع الرابطة بين تركيب القضية وتركيب الحقيقة الواقعية . حتى في القضايا التي تبدو فيها الرابطة لا تؤدي وظيفة اثبات الوجود ( مثل : العنقاء « يكون هو » طائر خالد ) — فأنها تخيلنا إلى عالم يفترض فيه أن للموضوع موجوداً .

واللغة في أصلها ليست علامات ، بل اشارات *Zeigen* أي أنها تشير ، بأن تكشف عن شيء مستور . ولهذا فإن اللغة في أساسها شعر بمعنى الاشتقاق لمقابل اليوناني لكلمة شعر (= خلق ، فعل ، انتاج) . وما هى إلا تقوم في الوحدة بين التفكير والشعر .

و « فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم »<sup>(٢)</sup> . ولما كان التاريخ لا يصيير ممكناً إلا في عالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ . « واللغة ليست أداة تحت التصرف ، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجود عالم الإنسان »<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

---

Gianni Vattimo : *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger*, p. 158. Torino, (١) 1963.

Heidegger : *Erläuterungen zu Hölderlins dichtung*, 2. Aufl., p. 35. (٢)  
Frankfort-am-Rhein, 1951.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

وننتقل من هذه الاعتبارات الفلسفية العامة الى النظر التحليلي في الصلة بين المنطق وال نحو . وقد تعرضا لها تفصيلا ، سواء من الناحية التاريخية ومن الناحية المذهبية ، في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي »<sup>(١)</sup> ولن نعيد هنا شيئا مما قلناه هناك . وانما نورد أمثلة تطبيقية للنظريات التي عرضناها هناك لمختلف المفكرين .

لقد تنبه ليبيتس الى أهمية هذه المشكلة بكل وضوح ، فقال : « ان اللغات هي أصدق مرآة للعقل الانساني ، وأن التحليل الدقيق لمعنى الكلمات يمكننا - خيرا من أي شيء آخر - من فهم عمليات العقل »<sup>(٢)</sup> . وقد ترك لنا بعد وفاته كثيرا من الفصول التي تتناول تحليل الأشكال اللغوية من الناحية المنطقية . وقد نشر بعضها لوي كوتيرا .

بيد أن أحدا بعد ليبيتس لم يهتم بهذا اللون من البحث ، كما لاحظ كوتيرا Couturat . ذلك أن الفلسفه لم يهتموا باللغة وصلتها بالتفكير . ثم إن علماء اللغات ، من ناحيتهم ، قد تعلقت همتهن بالجانب المادي والفيسيولوجي من اللغة ، وهو علم الصوتيات *Phonetique* . وحتى في دراستهم لعلم المعنى *semantique* وهو الجانب الفكري من اللغويات ، اهتموا أكثر ما اهتموا بالجزئيات الغريبة وغير المنطقية ، واطرحوا جانبا الخصائص العامة رغم ما لها من تأثير هائل في بيان المنطق المستور الفعال في تكوين اللغات وتطورها . ومن هنا كان فقه اللغة *philologie* أميل الى الوصف والبيان التاريخي ، وأكثر تعلقا بالجزئيات ، وبكاد يعد كل حكم تقدمي ضربا من التجديف :

(١) عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي ، ص ٤٣ - ٤١ ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ والطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨ .

Leibniz : *Nouveaux Essais III, VII.*

(عند نهاية )

(٢)

« ان الكلمات علامات على أفكارنا . انها علامات ، شأنها شأنسائر العلامات ، ولكنها أيسر مما سواها ، لأنها تكتب ويتفوه بها ، وتدرك بالسمع والنظر ، ويتوافر فيها كل شرائط العلامات : وأول هذه الشرائط هو التطابق المتوافر بين العلامة والادراك المعلم . ولكل ادراك علامة واحدة ، ولكل علامة ادراك واحد . فهذا هو مبدأ التواطؤ ، الذي يبينه بوضوح كبير أوستفالد Ostwald .

« وهذا المبدأ يبدو حقيقة مألوفة مقررة ، لأنه **بيّن** تماماً . لكن مداه يتضمن ، حين يأخذ المرء في تطبيقه على التحليل النبدي للغاتنا . ان كل تصور يجب أن يعبر عنه في اللغة بتعبير واحد أحد . ومبدأ الاقتصاد — بعض النظر عن المنطق — يقتضي ذلك . ومع ذلك فان معنى الجمجم يعبر عنه أربع مرات في العبارة التالية : « **الأولاد الطيبون هم مطبيعون** » : وذلك في الاسم وصفته والضمير الدال على الرابطة (هم) والصفة المحمولة . وبالمثل نجد معنى المؤنة يعبر عنه ثلاثة مرات في هذه الجملة : « **الأم الطيبة مجتهدة** » : **أولاً في الأم** (وكان ذلك كافياً) **ومرتين في الصفتين** (الصفة + المحمول) . وكذلك فكرة الشخصين في لغاتنا يعبر عنها مرتين : في الضمير (أو في الاسم) الذي يقوم مقام الفاعل ، ثم في صيغة الفعل . وهنا يلاحظ المرء الأصل في هذه الاطنانبات : انه يقوم في تطور لغاتنا . واللغات القديمة ، مثل اللاتينية ، لم تكن في حاجة الى ضمير فاعل الى جانب الفعل <sup>(١)</sup> . بل الشخص واضح في شكل الفعل . لكن حينما ضعفت أشكال الفعل تدريجياً ، أحس المرء بالحاجة الى تحديد الاشارة الى الشخص ، فأضاف الضمير الى الفعل ، ومع ذلك احتفظ في نفس الوقت بكل أشكال الفعل ذات الدلالات على الشخص . كذلك نجد أن حروف الجر تحل — الى مدى بعيد — محل أحوال الاعراب Cases ، ومع ذلك نستمر في استعمال أحوال الاعراب مع حروف الجر . ومعنى هذا أننا نعبر عن الفكرة الواحدة مرتين .

---

(١) وهذا ينطبق أيضاً على اللغة العربية ، فالاصل لا يكون الضمير بارزاً ، بل مستتراً : يكتب ، أكتب ، يكتبون . ولا تقول : هو يكتب ، أنا أكتب ، هم يكتبون ، الخ .

واليآن قد صارت أحوال الاعراب في اللغات المنحدرة من اللاتينية الى الزوال وحلت محلها نروف البحر . وهذه نهاية تطور منطقي .

« وكل هذا يفسر تماماً الاطنابات التي تبهظ كاهم لغتنا ، ولكنه لا يبرر أبداً هذه الاطنابات من الناحية المنطقية . ويتبين من هذا أن المنطق الشعبي غير المشعور به ، والذي يقوم عليه تطور لغاتنا ، يحمل في ذاته ميلاً عاماً للابتعاد التدريجي للاستعمالات المزدوجة والتكرار الزائد . والمنطق الواعي يمسك بالتطور الطبيعي ، من حيث أنه يقضى عليه .

« وبالعكس ، ولكن على أساس نفس المنطق الباطن ، تحاول لغاتنا أن تخلق كلمات خاصة للتعبير عن بعض الامثلات التي ليس لها بعد علاقه . فالاستفهام مثلاً ليس له تعبير حتى الآن في لغاتنا ( مثلما نجد تعبيراً عن النفي ، والشك ، الخ ) ، فيما عدا تغيير ترتيب الكلام بتأخير الفاعل وهي عملية غير مؤكدة ولا ميسرة . ولهذا فإن كثيراً من اللغات فيها كلمات أو تعبير صاغتها من أجل التعبير عن هذه الفكرة بخاصة : فمثلاً في الانجليزية الكلمة do — وفي الدائنيمركية الكلمة mon ، وفي الفرنسية est - ce - que ( ويندر أن يستعمل اليوم التعبير الذي مثل rêve - je وينتبدل به التعبير est- ce- que ) ، وفي اللغة <sup>(١)</sup> الفرنسية الدارجة تظهر أدلة للاستفهام جيدة وهي - ti ، فمثلاً J'ai ti couru j'sais- ti . وذلك على غرار الغائب المفرد venu . وهكذا نرى أن المنطق الباطن يسعى دائماً إلى استعمال مبدأ التواطؤ أو على الأقل أن يقترب منه . لكنه في هذا السبيل يعوقه دائماً الاستعمال والمنقول ، أي نتائج التطور الذي جرى على مدى القرون : الذي تحمله كل لغة في داخلها . وحتى لغاتنا الحديثة ذات التطور العالمي يبهرنا كاهمها بقايا الأحوال النفسية السابقة على التاريخ وعلى المنطق ، التي أنتجت هذه اللغات . أنها تخلص من هذه البقايا ببطء شديد وعلى نحو ناقص

(١) وفي العربية تستعمل الكلمات : المزة ، رأى وهل ، وما ، ومن ، وكيف ، وأين ، وأنى ، ومتى ، وأيان .. فاللغة العربية هي أغنى اللغات بأدوات الاستفهام .

تماما . و فقط في اللغة المصنوعة ، التي تضرب صفحات عن الماضي ، يكون من الممكن استكمال مبدأ التواطؤ بكل دقة و تحقيق كل مقتضيات المنطق . ولا يتبيّن المرء مقدما إلى أي مستوى من التبسيط يمكن رد النحو الخاص بمثل هذه اللغة ، رغم أنها تقدم كل العناصر الضرورية للتعبير الدقيق عن الأفكار ، وربما بنسبة أعلى مما تستطيعه لغاتنا المعتادة »<sup>(١)</sup> .

ومبدأ التواطؤ هذا لا ينطبق فقط على الاعراب ، بل ويمكن تطبيقه أيضا على معاني الكلمات المفردة ، وخصوصاً على حروف الجر وحروف العطف . وفي مثل هذه اللغة المصنوعة سيتجلى الوضوح والتدقيق ، اذ سيكون لكل حرف نحو معناه بينما نرى في لغاتنا أن للحرف التحوي particule معاني عديدة واستعمالات مختلفة ، مما يولد الغموض والخلط .

ويرى كوتيرا أن مبدأ التواطؤ هذا يخالف أكثر ما يخالف في مسألة الاشتقاد اللغوي . صحيح أنه يبدو في الظاهر أن مقتضيات المنطق مطبقة في اللغات الهندية الأوروبية ، وذلك بأن يضاف إلى الجذور المعبرة عن المعاني باداتات prefixes ولوائح suffixes تعبّر عن علاقات محددة ثابتة ، مثلاً Atrides : نسل أتريوس ، Pelopides : نسل بلوبيس ، مما يؤذن بأن de - هي اللاحقة الدالة على النسل أو النرية . لكن لو كانت لغاتنا منطقية وكانت الواحة كلها ذات أشكال ثابتة في الدلالة على المعاني المعينة ، وفي هذه الحالة ستكون لها معانٍ ثابتة . ييد أن الأمر ليس كذلك في الواقع : اذ الواقع هو أن الbadاتات اللاحقة الواحدة تدل على معانٍ عديدة ، وان معنى واحداً يعبر عنه بآيات متعددة ، بحيث لا يوجد تواطؤ أبداً . فمثلاً في الفرنسية : اللاحقة able في الكلمات potable, mangeable تدل على : « ما يمكن أن .. » (يمكن كل ، يشرب ) ، ولكنها في الكلمات : admiral, admirable, aimable تدل على : « ما

---

Louis Couturat : « Die Prinzipien der logik », in Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Band : Logik, p. 193-195. Tübingen, Verlag B. Mohr, 1912. (1)

يجب على الانسان أن .. ) يحبه ، يعجب به ، يحترمه . والعلماء الدالة على أصحاب الحرف عديدة : فهي *iste* في الكلمات . *pianiste, artiste, dentiste* . وهي *ier* في الكلمات *Bott-ier, charpentier, serrurier* وهي *on* في الكلمات *charr-on, forger-on* وهي *en* في *praticien, pharmacien* الخ . واللاحقة *la* في الكلمات *plum-ier, encr-ier* وهي *ier* في الكلمات *charpentier, cordonnier* . واللاحقة *ien* في الكلمات *grammairien, comédien* وهي *ien* في الكلمات *Egyptien, Brésilien, Parisien*

ويناظر البادئات والواحد في اللغات الهندية الأوروبية صيغ الأفعال في العربية :

١ - فاعل : (أ) يدل على الفعل المتبادل بين طرفين : مثل ضاربه ، وخاصمه ، وحاربه .

(ب) بمعنى فعل ، مثل قاتلهم الله : أي قتلهم ، ومثل : سافر الرجل .

(ج) بمعنى فعل ، نحو : ضاعف الشيء .

٢ - تفاعل : (أ) يدل على الفعل المتبادل بين الاثنين أو بين الجماعة ، مثل : تجادلا ، تناظروا .

(ب) وعلى الفعل الصادر عن شخص أو شيء واحد ، مثل : ترافق له .

(ج) وبمعنى : أظهر ، نحو : تغافل ، تتجاهل ، تمارض – اذا أظهر غفلة ، وجهاً ، ومرضًا .

٣ - استفعل : (أ) بمعنى التكلف ، نحو استعظم ، أي تعظم ، واستكبر : أي تكبر .

(ب) وبمعنى الاستدعاء والطلب : نحو استطعم ، واستستقي ، واستوهد .

(ج) وبمعنى فعل – نحو : استقرَّ ، أي : قرَّ .

(د) وبمعنى صار – نحو : استنوف العمل ، واستنسن البغاث (أي صار نسراً أو شبيهاً به) .

٤ – افتعل : (أ) بمعنى فعل – نحو : اشتوى ، أي شوى ، اقتنى ، أي فقى ، اكتسب – أي كسب .

(ب) ويكون لحدث صفة – نحو : افتقر ، افتتن ، أي حدث له فقر ، وحدث له فتنة .

٥ – تفعّل : (أ) يكون بمعنى فعل – نحو : تخلصه ، اذا خلصه .

(ب) وبمعنى التكلف – نحو : تشجع (تكلف الشجاعة) ، تجلد (تكلف الجلد) ، تحلم (أي تكلف الحلم) .

(ج) وبمعنى اخذه – نحو : توسد التراب (اخذه وسادة) ، تبني فلاناً (اخذه ابناء) .

(د) وبمعنى تجنب – نحو : تحرّج ، ثائم ، تهجد (أي تجنب : الخروج ، والائم ، والهجود أي النوم)

(هـ) التمهل في الفعل – نحو : تجرّع ، تبصر ، تسمع ، تفهم ، أي تمهل في فعل هذه الأمور .

(و) صار كذلك – نحو : تمرأ الرجل (أي صار ذا مروءة) ، تأيمت المرأة (صارت أميناً) .

(ر) بمعنى استفعل – نحو . تنجزه (أي استنجزه ، طلب منه انجازه) .

(ح) اعتقاد أنه كذلك – نحو : تعظمه (أي اعتقاد أنه عظيم) .

(ط) بمعنى فعل - نحو : ثَبِيبُ (أي هاب ) ، تظلمه (أي : ظلمه) <sup>(١)</sup> .  
ونجتزيء بهذه الأمثلة ، وهي تدل على أن أبنية الأفعال تدل على معانٍ مختلفة جداً ، وفي بعض الأحيان تكون متعارضة أو متناقضة في الصيغة أو البنية الواحدة : فالصيغة «تفعل» تدل على الاتخاذ كما تدل على التجنب ، والصيغة : «أفعل» تدل على الصيرورة (نحو : أطفالت المرأة ، صارت ذات طفل ، ألم الرجل ، صار ذات لحم ) ، وعلى السلب (مثل : أشكيته - أزلت شكايته ، أزجه - أزال منه الرجز ، أعجمته - أزلت عجمته ) .

وهذا يدل أبلغ دلالة على مجازة الاستئناق اللغوي للمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنطق ، وهو مبدأ عدم التناقض . وقد تميزت اللغة العربية بباب لا نجد له في اللغات الأخرى - حسب علمنا - وهو «تسمية التضادين باسم واحد» ، وهو من أعجب خصائصها ، لأنه انتهاك فاضح لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأصل الذي يبني عليه كل تفكير منطقي سليم . وكما قال الشاعري إن ذلك من سن العرب المشهورة ، كقولهم : الجون : للأبيض والأسود . - والقروء : للإطهار ، والخبيث . - الصريم : لليل ، والصريح . - والخلولة : للشك واليقين . - والند : المثل والضد ، وفي القرآن : «وَتَجْعَلُونَ اللَّهَ أَنْدَادًا» على المعنين . - والروج : الذكر ، والأئمّة . - والقانع : السائل ، والذي لا يسأل ، والناهل : العطشان ، والريان » <sup>(٢)</sup> .

وقد خص السيوطي باب الأضداد بفصل طويل متاز في كتابه «المزهو» (ج ١ ص ٣٨٧ - ٤٠٢ ، القاهرة ط ٤ ، سنة ١٩٥٨ م) استوعب مختلف

(١) راجع في هذا : الشاعري «فقه اللغة وسر العربية» ، ص ٣٤٠ - ٣٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، السيوطي : «هضم الموارع» ج ٢ ص ١٦١ - ١٦٢٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ ، ابن الحاجب : «الشافية من حلبي الصرف والخط» ج ٢ ص ٤٠ وما يتلوها ، ابن قتيبة : «أدب الكاتب» ص ٣٤٥ وما يتلوها ، القاهرة ١٣٤٦هـ ، ابن جني : «النصف» ج ٤ ص ٩٠ وما يليها .

(٢) الشاعري : «فقه اللغة» ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

الآراء في هذه الظاهرة الفندة . لقد حار علماء العربية في تفسيرها : فقال البعض إنها من الألفاظ المشتركة *equivoques* ، « والمشترك يقع على شيتين ضددين ، وعلى مختلفين غير ضددين : فما يقع على الضدين : كالجلون ، وجلل ، وما يقع على مختلفين غير ضددين : كالعين » ( ج ١ ص ٣٨٧ ) . وأشار ابن فارس في « فقه اللغة » إلى انكار ناس هذه الظاهرة فقال : « من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد ، نحو الجلون : للأسود ، والجلون : للأبيض . قال : وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده » (١) . ويقول انه جرد كتاباً لذكر ما احتاج به أصحاب هذا الرأي ، ولكنه لم يصلنا . وعلى كل حال فهذا يدل على أن هذه الظاهرة بدت غريبة أو مستحيلة .

وكان من شأن مبدأ التواطؤ أن يجعل البادئة أو اللاحقة الواحدة (في اللغات الهندية الأوروبية ) أو الصيغة الواحدة (في اللغة العربية ) دالة على معنى واحد : فلصاحب المهنة تستعمل لاحقة ، وللحاوي لشيء لاحقة خاصة ، وللمقيم في المكان لاحقة خاصة ، وهكذا . فمثل هذه اللغة المصنوعة على هذا النحو ستكون – هكذا يرى كوتيرا – أوضح وأكثر منطقية ، وأشد انتظاماً من آية لغة من لغاتنا المعتمدة الطبيعية . صحيح أنها ستكون صناعية ، لكن سيكون شأنها شأن الاسمي الكيماوية ، والمصطلحات الفنية في الطب أو النبات أو سائر العلوم .

وفي استيقاف اللغات الهندية الأوروبية يضطر المرء إلى وضع تمييز أساسي بين صفتين من الكلمات : الجذور الاسمية ، وهي التي تدل على ماهيات ثم الجذور الفعلية ، وهي التي تدل على نشاط أو أحوال أو اضافات . وهذه التمييز يناظر في جملته التقسيم إلى أصناف (أو تصورات ) وإلى اضافات *relations* . والأخيرة تنشيء الأفعال مباشرة ، بينما الأولى تولد الأسماء ،

(١) السيوطي : « المزهر » ج ١ ص ٣٨٧ .

لبعض الأسماء والصيغات في النحو . والعلاقة وثيقة جداً بين الاسم والصفة : ففي الفرنسية مثلاً (une) blonde, (une) belle, (un) veuf, (un) aveugle, (un) avare في العربية يكفي للانتقال من الصفة الى الاسم مجرد اضافة «أ» التعريف (الـ) (الـ) باحث ، (الـ) فاصل ، الخ . - أما الجذور الفعلية فتؤلف صنفاً محدداً ومتيناً في اللغة الفرنسية ، مثل : aimer, courir, parler, dormir . ومن الممكن تجنبها الى أسماء فنقول على التوالي : amour, course, parole, sommeil . بيد أن هذه الأسماء إنما تعبّر عن «واقع» النوم ، الكلام ، الخ ، أي أنها تخيل النشاط الى موضوع أو تصور فتفقده صفة الفعل . لكن للغة العربية ، شأنها في هذا شأن اللغة الألمانية ، ميزة كبرى على اللغة الفرنسية في هذا الباب : وهي أنها في اللغة العربية (كما في الألمانية) نستطيع أن نخيل أي مصدر الى اسم ، بينما لا نستطيع ذلك في الفرنسية ، الا في أحوال محددة ، مثل le boire, le dormir, le manger لكنك لا تستطيع أن تقول le pencher, le saluer أو le couronner .

وبالتالي نظائرها في العربية والألمانية موجودة . ومن هنا تضطر الفرنسية في مثل هذه الأحوال الى استعمال جمل طويلة للدلالة على ما تعبّر عنه العربية والألمانية بلفظ واحد ، وذلك باستخدام العبارات .. le fait de متلوة بالفعل المراد تحويله الى اسم .

ولهذا فإنني عانيت صعوبة شديدة في التعبير بالفرنسية عن كثير من المعاني الواردة في مذاهب المتكلمين المسلمين ، اذ تقوم هذه المعاني على مصادر محولة الى أسماء ، وهو أمر لا يتم في الفرنسية الا بالنسبة الى عدد محدود بالسمع والاستعمال . ومثل هذه الصعوبة عانوها الفلسفه والكتاب الفرنسيون الذين يكتبون في الفلسفة الوجودية ، لأنها - لدى الفلسفه الوجوديين الألمان - تستحتمل كثيراً المصادر المحولة الى أسماء

(das) Existieren, (das) Möglich-sein, (das) Raumgeben,  
 (das) Betroffenwerden, (das) Bewendenlassen

كذلك نجد صعوبة بالغة في اشتقاء الفعل من الاسم في اللغات الهندية

الأوروبية ، ويتم الأمر على خلاف كل منطق . فلتتظر مثلا في الأفعال الستة الآتية ، المشتقة من أسماء :

- (a) *Patronner* = être patron
- (b) *aveugler* = rendre aveugle
- (c) *plumer* = enlever les plumes
- (d) *fleurir* = produire des fleurs, garnir de fleurs
- (e) *saler* = ajouter du sel
- (f) *couronner* = orner d'une couronne

ومن هذه الأمثلة يتبيّن كيف أن اشتراق اسم من فعل في اللغة الفرنسية مثلا يؤدي إلى معانٍ متباعدة أشد التباين ، هي على التوالي : a ) صار كذا ، b ) جعله كذا ، c ) نزع منه كذا ، d ) أنتزع كذا ، e ) أضاف كذا f ) زينه بكلدا . فما أشد تباين هذه المعانٍ ، رغم أن طريقة الاشتراق واحدة فيها كلها ! وليس أشد من هذا انتهاكا لمبدأ التواطؤ ، وبالتالي للمنطق . لقد كان المنطق يقتضي بأن يكون المدلول واحدا لكل فعل مشتق على هذه الطريقة . ونظائر هذا في اللغة العربية ، الصيغة : « فعل » (بتشديد العين ) فهي تدل على :

- (أ) جعله كذا – في كلمات مثل : بفَضْ ، شَبَهَ ، سَوَّدَ ، حَرَكَ ، مَزَّقَ .
- (ب) زينه بكلدا – في كلمات مثل : تَوَجَّ ، نَصَبَ ، وَفَرَّ ، زَوَّدَ .
- (ج) صار كذا – في كلمات مثل : بَرَزَ (في كذا) ، عَمِّرَ (صار ذا عمر طويل) .
- (د) فعل كذا : حَمَدَ (فعل الحمد) ، أَوَّلَ (فعل التأowيل) ، صَرَحَ (قال قوله صريحا) .

(هـ) التكثير – في مثل : غلَقَ (الأبواب) ، ذبَحَ (الأنباء) .

(وـ) التقصير – في مثل : فرَّطَ .

(زـ) نسبة الى كذا – في مثل : ظلمَهُ (نسبة الى الظلم) ، جهْلَهُ (نسبة الى الجهل). وكذلك الحال في سائر أبنية الأفعال ، كما ذكرنا من قبل .

وقد لاحظ السيوطي أن الاستفاق الأفعال من الأسماء ، أو على حد تعبيره : من الجنواهر ، قليل جدا في العربية . قال : «استفاق العرب من الجنواهر قليل جدا .. ومن الاستفاق من الجنواهر قولهم : استحجر الطين ، واستنسق الجحمل »<sup>(١)</sup> .

ولصياغة الفعل من الاسم ، كان العرب في الغالب يتبعون ما يلي :

١ – تجريد الاسم من الحروف الزائدة .

٢ – ثم صياغة الحروف الباقية بعد ذلك بصيغة من صيغ الأفعال ، دون تقيد بأنواع منها : اذ نجد الأوزان كلها : فعل (برق) ، فعل (توج) ، تفعَّل (تمذهب) ، افتَّعل (استاف) ، استفعَّل (استحجر) ، تفعَّل (تمنطق ، أي درس المنطق وصار عالما به) ، اتفَّعل (اعتزَّل – صار على مذهب المعتزلة) ، أفعَّل (أنجَد – سار في نجد) وهكذا .

من هذه الشواهد كلها يتبيَّن أن لغاتنا العادبة لا تسابر المنطق في كثير من الأوضاع ، بل قد تذهب أحيانا الى حد الانتهاك العمدي الصريح لمبادئ العقل ، كما رأينا .

ومن هنا دعا البعض ، مثل كوتيرا ، الى ايجاد لغة صناعية للعلم ، تخلص فيها من كل ألوان المخالفات للمنطق ، التي أتينا على ذكرها ، لغة تتسم

---

(١) السيوطي : «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» ج ١ ص ٣٥٠ ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨ هـ - سنة ١٩٥٨ م بالقاهرة .

بالوضوح ، والمنطقية ، واتباع مبدأ التواطؤ باستمرار في كل تراكيبيها واشتقاقاتها وتكون المشتقات فيها من الجوامد ؛ لغة ، فضلاً عن ذلك ، تكون أسهل من أيّة لغة عادية ، ويسهل على الغالبية العظمى من الناس تعلمها ، فتصبح أداة دقيقة للتفاهم الدولي. وكما قال ه . شوخرت H. Schuchardt إن اللغة الدولية صارت حاجة ملحة للعلم ، وللحياة العملية . ثم — هكذا يقول كوتيرا — «ليست اللغة العلمية في غالبيتها لغة مصنوعة؟ أليس كل علم مضطراً، خلال تطوره، إلى صنع لغته الخاصة به؟ إن مثل هذه اللغة تجاوب مع أسمى حاجات العقل ، ومع مطالب الحياة المعاصرة ؛ إنها تسعى إلى تحقيق المثل الأعلى للغة الإنسانية ، وبازانها ستكون لغاتنا المعاصرة محاولات غامضة مشوّشة ، إن صدق هذه الجملة العميقـة التي تقول : « ما أرادته اللغة حطمـته اللغـات ». وهـل في وسـع امرـء أن يشكـ في أن الـلغـات لم تـحققـ المـثـلـ الأـعـلـىـ منـ الـلـغـةـ الاـ عـلـىـ نـحـوـ نـاقـصـ كلـ النـقـصـ ؟ إنـ اللـغـةـ ، التيـ ظـلتـ رـدـحاـ طـوـيـلاـ يـنـظـرـ إـلـيـهاـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ بـرـهـبةـ مـسـتـبعـدـةـ صـوـفـيـةـ ، ماـ هيـ الاـ أـدـاـةـ مـنـ أـدـوـاتـ الـفـكـرـ ، وـمـنـ حـقـ الـفـكـرـ أـنـ يـشـكـلـهاـ وـيـعـدـلـ فـيـهاـ حـسـبـ حـاجـاتـهـ وـمـاـ يـبـرـرـ لـهـ عـلـمـهـ . وـإـذـ كـانـ الـبـحـثـ فـيـ الـلـغـاتـ يـعـلـمـنـاـ كـيفـ تـكـونـ الـلـغـاتـ فـيـ الـوـاقـعـ وـتـطـورـتـ ، فـانـ مـنـ شـأـنـ الـمـنـطـقـ أـنـ يـبـيـنـ كـيفـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـونـ الـلـغـةـ مـنـ أـجـلـ أـنـ تـكـونـ تـعبـيرـاـ صـادـقاـ عـنـ الـتـفـكـيرـ . صـحـيـحـ أـنـ الـلـاحـظـةـ وـالـتـحـلـيلـ الدـقـيقـ لـأـشـكـالـ الـلـغـةـ يـلـقـيـانـ الضـوءـ عـلـىـ عـمـلـيـاتـ الـتـفـكـيرـ . لـكـنـ لـلـعـقـلـ الإـنـسـانـيـ الـحـقـ فـيـ أـنـ يـخـسـنـ هـذـهـ أـدـاـةـ كـمـ يـخـسـنـ سـائـرـ الـأـدـوـاتـ الـيـةـ يـسـتـعـمـلـهاـ ، حـتـىـ تـؤـديـ الغـرضـ مـنـهـاـ عـلـىـ أـكـمـلـ وـجـهـ . »

« وعلى هذا النحو يستطيع المنطق ، مثل سائر العلوم ، أن يطبق تطبيقا عمليا ، بأن يعمل على ايجاد ونشر لغة منطقية دولية ، تؤدي دورها في تقدم الحضارة »<sup>(١)</sup> .

وبهذه الآمال العريضة ختم كوتيرا بحثه عن العلاقة بين اللغة والمنطق . لكنها ان تتحقق الى حد كبير في الرياضيات وفي العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية ،

(1) البحث المذكور ص ٢٠١ .

فلا تزال اللغات العادبة تأبى على هذا المنطق وعلى انشاء نحو عقلي خاضع للمنطق .

• • •

ونحن في كتابنا « المنطق الصوري والرياضي » قد استعرضنا تاريخ المحاولات التي بذلت لايجاد النحو العقلي سواء لدى اليونان ، ولدى الأوروبيين في العصر الحديث ، وأشارنا اشارة اجمالية للمحاولات التي تمت بالنسبة الى النحو العربي . ولنورد هنا شواهد على ما بذله النحاة العرب في هذا السبيل .  
ان النحاة العرب قد أقاموا أدلة النحو على ثلاثة : فقل ، وقياس ، واستصحاب حال .

« والنقل هو الكلام العربي الفصيح المتفق بالنقل الصحيح ، الخارج عن حد القلة الى حد الكثرة . فخرج عنه اذن ما جاء في كلام غير العرب من المولدين ، وما شذ من كلامهم ، كالجزم بـ « لن » ، والنصب بـ « لم » . قرئ في الشواذ « لم نشرح .. » بفتح الحاء ، وكالحر بـ « لعل » كأنه : « لعل أبا المغوار منك قريب » .

وقال : علٌ صروف الدهر أو دولاتها .

وكتصب بعضهم جزئي : « لعل » و « ليت » قال :  
يا ليت أيام الصبا رواجعا « <sup>(۱)</sup> » .

والنقل ينقسم الى توادر ، وآحاد . والتوادر هو لغة « القرآن الكريم وما توادر من ألسنة وكلام العرب . وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم » <sup>(۲)</sup> . واشتراطوا للنقل شروطا : من حيث عدد البقلة والمدالة .

(۱) ابن الأباري (المتوفى سنة ۵۷۷ھ) : « ملوك الأدلة » من ۸۱ - ۸۲ . دمشق ، سنة ۱۹۵۷م .

(۲) الكتاب نفسه ، ص ۸۳ .

أما القياس فهو حمل فرع على أصل لعلة ، واجراءً كلام الأصل على الفرع ، أو هو « الحاق الفرع بالأصل بجامع ». ولا بد في كل قياس من أربعة أشياء : أصل ، وفرع ، وعلة ، وحكم . وذلك مثل أن ترکب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله ، فتقول : « اسم أستند الفعل اليه مقدمًا عليه ، فوجب أن يكون مرفوعاً ، قياساً على الفاعل ». فالأصل : هو الفاعل ، والفرع : هو ما لم يسم فاعله ، والعلة الجامحة هي : الاسناد ، والحكم هو : الرفع . والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل ، وإنما أجري على الفرع الذي هو : ما لم يسم فاعله — بالعلة الجامحة ، التي هي الاسناد . وعلى هذا النحو ترکيب كل قياس من أقيسة النحو<sup>(١)</sup> ».

والنحو كله قياس ، كما قال ابن الأباري ، وهذا قبل في تعريف النحو أن « النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب . فمن أنكر القياس ، فقد أنكر النحو . ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لنبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة »<sup>(٢)</sup> .

والذين أنكروا القياس في النحو اعتبروا بما يلي :

١ - لو جاز حمل الشيء على الشيء بحكم الشبه ، لما كان حمل أحدهما على الآخر بأولى من صاحبه : فإنه ليس حمل الاسم المبني — لشبه الحرف على الحرف في البناء — بأولى من حمل الحرف — لشبه الاسم على الاسم في الاعراب . وكذلك ليس ترك التنوين فيما لا ينصرف — لشبه الفعل — بأولى من تنوين الفعل لشبه الاسم . « الكتاب نفسه ، ص ١٠٠ ) ».

وبعبارة أوضح : اذا كنتم مثلاً تمنعون من الصرف بعض الأسماء لشبيها بالفعل ، فلماذا لا تنوون الفعل بشبيهه بالاسم — ما دام الأمر أمر مشابهة ؟ ويحيب ابن الأباري على هذا الاعتراض بقوله انه ظاهر الفساد ، « لأن

(١) الكتاب نفسه ، ص ٩٣ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٩٥ .

الاعتبار في كون أحدهما محمولاً على الآخر أن يكون المحمول خارجاً عن أصله إلى شبه المحمول عليه ، فالمحمول أضعف بخروجه عن أصله إلى شبه المحمول عليه ، والمحمول عليه أقوى لأنّه لم يخرج عن أصله إلى شبه المحمول . فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ، كان حمل الأضعف على الأقوى ، أولى من حمل الأقوى على الأضعف . وعلى هذا يخرج ما ذكرناه من حمل الاسم على الحرف في البناء ، دون حمل الحرف على الاسم في الاعراب . وذلك أن الاسم لما خرج عن أصله قوي في بابه . فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ، كان حمل الاسم على الحرف في البناء – لضعفه في بابه ونقله عن أصله – أولى من حمل الحرف على الاسم في الاعراب لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله . وكذلك أيضاً ما لا ينصرف : لما خرج عن أصله إلى شبه الفعل من وجهين ، ضعف في بابه . والفعل لما لم يخرج عن أصله قوي في بابه . فلما وجب حمل أحدهما على الآخر – كان حمل ما لا ينصرف على الفعل في حذف التنوين – لضعفه في بابه وخروجه عن أصله – أولى من حمل الفعل على الاسم في دخول التنوين لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله » . (ص ١٠١ – ١٠٢) .

٢ – « اذا كان القياس حمل الشيء على الشيء بضرب من الشبه ، فما من شيء يشبه شيئاً من وجه الا ويقارنه من وجه آخر ، فان كان وجه المشابهة يوجب الجمع ، فوجه المفارقة يوجب المنع . وليس مراعاة ما يوجب الجمع – لوجود المشابهة – بأولى من مراعاة ما يوجب المنع لوجود المفارقة . فان : ما لم يسم فاعله ، وان أشبه الفاعل من وجده ، فقد خالقه وفارقته من وجده . فان كان وجه المشابهة يوجب القياس ، فوجه المفارقة يوجب منع القياس » (ص ١٠٠ – ١٠١) .

ويرد ابن الانباري على هذا الاعتراض بقوله : « انما يجب القياس عن اجتماعهما في معنى خاص ، وهو معنى الحكم ، أو ما يوجب غلبة الظن . والافتراق الذي ذكرناه انما هو افتراق لا في معنى الحكم ، أو ما يوجب

غلبة الظن . والافتراق لا في معنى الحكم ولا ما يوجب غلبة الظن لا يؤثر في جواز الجمع . وعلى هذا يخرج ما مثلم به من قياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع : فإنه وإن كان يشبهه من وجہ ويفارقه من وجہ ، إلا أن الوجه الذي يوجب القياس من المشابهة — أولى من الوجه الذي يمنع من جواز القياس من المفارقة ، وذلك أن المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الاسناد ، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل . وأما المعنى الذي يوجب منع القياس من المفارقة فليس بمعنى الحكم ولا له أثر في الحكم بحال . فلهذا كان القياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع أولى من منعه » (١٠٣ - ١٠٤) .

٣ - « لو كان القياس جائزًا ، لكن ذلك يؤدي إلى اختلاف الأحكام ، لأن الفرع قد يأخذ شبيهاً من أصلين مختلفين إذا حمل على كل واحد منها وجد التناقض في الحكم . وذلك لا يجوز ، فإن « إن » الخفيفة المصدرية « شبه » « أنَّ » المشددة من وجہ ، وتشبه « ما » المصدرية من وجہ ، « وانَّ » المشددة معملة ، « وما » المصدرية غير معملة . فلو حملنا « إن » الخفيفة على « أنَّ » المشددة في العمل وعلى « ما » المصدرية في ترك العمل ، لأدى ذلك إلى أن يكون الحرف الواحد معملاً وغير معمل في حال واحدة . وذلك محال » (ص ١٠١) .

ويرد ابن الأباري على هذا الاعتراض بقوله : « هذا ظاهر الفساد أيضاً ، لأنه لا يمكن أن يلحق بهما ، وإنما يلحق بأقواهما وأكثرهما شبيهاً : لأنَّه لا يتصور أن يستويا من كل وجہ ، بل لا بد أن يزيد أحدهما على الآخر ، فلا يؤدي ذلك إلى تناقض الأحكام . وعلى هذا يخرج ما مثلم من حمل « إن » الخفيفة المصدرية على « أنَّ » المشددة المصدرية في العمل وعلى « ما » المصدرية في ترك العمل . فإن « أنَّ » الخفيفة ، وإن أشبها « أنَّ » المشددة في المصدرية ، كما أشبها « ما » في المصدرية ، إلا أن شبيها لـ « أنَّ » المصدرية أكثر من شبيها لـ « ما » المصدرية ، لأنَّها أشبهاها لفظاً ومعنى ، وإن كان لغفلتها ناقصاً مخفقاً » (ص ١٠٤) .

ويلاحظ على هذه الاعتراضات والردود عليها أنها تقوم كلها على أدلة عقلية ، مما يدل على المدى الذي ذهب إليه تغلغل التزعة العقلية في تفسير القواعد النحوية . الواقع أن كتاب « لمع الأدلة » لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري ( المتوفى سنة ٥٧٧ھ ) يقدم نماذج جيدة للنحو العقلي الموجل في التحليل الذي وصل إليه النحو العربي في القرن السادس .

لقد أنشأ النحويون العرب علمًا تمهيدياً للنحو ، سموه « أصول النحو » ، يناظر تماماً « علم أصول الفقه » بالنسبة إلى الفقه . والغرض من « أصول النحو » بيان الأصول العقلية التي انبنت عليها القواعد النحوية .

ولابن الأنباري في هذا الباب الياب الطولى ، خصوصاً في كتابه « أسرار العربية »<sup>(١)</sup> . ومن بعده جاء السكاكي في « مفتاح العلوم » فحرص على بيان الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية . فهو في خاتمة باب « علم النحو » مثلاً « يتعرض لبيان علة وقوع الاعراب في الكلم » ، وعلة كونه في الآخر ، وعلة كونه بالحركات أصلاً ، وعلة كونه في الأسماء أصلاً ، وعلة كون السكون للبناء أصلاً ، وعلة كون الفعل في باب العمل أصلاً ، وعلة توزيع الرفع والنصب والجر ، وعلة أنواع الاعراب المختلفة<sup>(٢)</sup> . وسيواصل السعي في هذا المضمار موفق الدين بن يعيش ( المتوفى سنة ٦٤٣ھ ) وذلك في شرحه على كتاب « المفصل » للزمخشري ، وهنا نجد صورة كاملة لنحو عقلي لغة العربية .

لكن المتتبع لتعليقات هؤلاء النحويين لقواعد النحو والصرف والحركات الاعراب ، بل ولتفسير العقلي للشواذ الواردة على هذه القواعد يشعر بأن الكثير منها مفتعل ، لكنها محاولة على كل حال لايجاد نحو عقلي ولبيان ما في قواعد العربية من منطق .

(١) ابن الأنباري « أسرار العربية » ، نشرة بهجة البيطار ، دمشق ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق .

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي ( المتوفى سنة ٦٢٦ھ ) : « مفتاح العلوم » ص ٦٦ - ٧٦ القاهرة سنة ١٩٣٧ .

والآن ، اذا أردنا أن نلخص النتائج التي وصلنا اليها من خلال هذا الاستعراض للنظريات المختلفة المتعلقة بالصلة بين المنطق واللغة بوجه عام - لقلنا :

١ - ان اللغة وان كانت اداة الفكر ، فانها لا تخضع دائماً لمبادئه ، بل تكسرها احياناً عن عمد ، واخرى عن تطور غير واع .

٢ - ان المحاولات العديدة لايجاد نحو عقلي ، او لتحليل التراكيب والقواعد اللغوية وال نحوية بطريقة عقلية ، لم تفلح في « تعقييل » اللغة تعقلاً تماماً ، اذ لا بد من أن نخلو هامشاً واسعاً للمنقول الجماعي غير الوعي ، الى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي .

٣ - انه لا بد من التفرقة بين اللغة المعتادة ، واللغة العلمية : الأولى طبيعية وبالتالي تتأهي احياناً على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة ، بينما اللغة العلمية لغة صناعية (أو مصنوعة) وهذا فانها تلتزم بالمبادئ المنطقية .

٤ - انه اذا كان لنا أن ننشيء لغة مثالية فلا بد أن تقوم على مبدأين : مبدأ التواطؤ *Eindeutigkeit* أي : العلامة الواحدة للمعنى الواحد ، ومبدأ القلب الذي يقول ان كل اشتقاد للمعنى يجب أن يقابله اشتقاد للشكل ، أعني اضافة أو حذف عنصر في الكلمة ، وهذا هو معنى مبدأ القلب *principe de reversibilité* : وعلى هذين المبدأين قامت محاولات ايجاد لغة دولية توافر فيها كل هذه الخصائص . بيد أنها لم تفلح حتى الآن في فرض نفسها . وانا لنجد في « معجم الفلسفة » لاستاذنا لا لاند *Lalande* عند نهاية كل مصطلح فلسي جنراً دولياً لهذا المصطلح ، وفيما عدا هذا التطبيق لا نجد تطبيقاً آخر . وبالجملة فان هذه الفكرة المثالية قد ضاعت وذهبت بذهاب اصحابها ، شأن كل الاحلام النبيلة التي جالت بعقول المفكرين .

٥ — وانه — الى ان تم محاولة هذه اللغة الدولية — فمن الممكن العمل على تطبيق هذه الفكرة على كل لغة ، بالقدر الذي تسمح به روح هذه اللغة ودرجة تطورها . صحيح أن هذا من شأنه أن يباعد بين الأوضاع التقليدية ، بما فيها من شواذ كثيرة ، وبين الأوضاع الجديدة المنطقية . ولكن هذا الامر لا قيمة له بالنسبة الى الفوائد العديدة جدا من صياغة قواعد اللغة على أساس ذينك المبدأين : مبدأ التواطؤ ، ومبدأ القلب . ول يكن ذلك فاصلا بين عهدين في تطور اللغة الواحدة : اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والتقليل ، واللغة القائمة على المنطق الدقيق .

ان قيمة اللغة هي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والأفكار ، وليس في كثرة مترادفاتها ، ولا في وجود اضداد بها ، ولا في تأييها على لقواعد المحكمة الثابتة . واللغة اداة ، والاداة ينبغي ألا تحول الى غاية ، ولا أن تتعارض مع سعادتها — وهو الفكر أو المنطق .

\* \* \*

## الفصل الثاني

### أحدث النظريات

#### في فلسفة التاريخ

حين نتحدث عن فلسفة التاريخ نقصد تاريخ الإنسان ، لأنه الكائن الوعي الوحيد بين الموجودات ، ولا فلسفة حيث لاوعي ، وهذا فلا محل للحديث عن «فلسفة» التاريخ بالنسبة إلى غير الإنسان .

والإنسان بدوره تاريني ، لأنه إنما يعمل في الزمان ، ولا تاريخ إلا بالزمان. ومن هنا ارتبطت كل نظرية في التاريخ بنظرية في الزمان :

#### ١ - هل للزمان بداية ونهاية؟

من أجابوا بالإيجاب انقسموا إلى فريقين :

أ - فريق حسبوا هذه الملة وفقاً للأحداث ومقاصد معينة ، وهو فريق أصحاب النظارات الدينية في الزمان وفي التاريخ ، الذين ربطوا الزمان بالخلق الأول وبصير الإنسان في الدنيا وبنهاية يرتبط بها حساب وعقاب وثواب . ومن أبرز ممثليه فيلون ( حوالي ٢٥ ق.م - ٥٠ بعد الميلاد ) بالنسبة إلى اليهودية ،

والقديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) بالنسبة الى المسيحية، وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) بالنسبة الى الاسلام .

ب - وفريق ربطوا تلك المدة بأحداث فلكية كونية ، بعزل عن كل المعانى الدينية ، كما هو الشأن لدى علماء الفلك والأنثروبولوجيا الفلسفية وعلماء الحياة ، ومن حذا حذوهم من المؤرخين المتأثرين بالعلوم الفزيائية والطبيعية ، مثل رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) Ernst Haekel وأرنست هكل Renan (١٨٣٤ - ١٩١٩) .

## ٤ - هل للتاريخ مسار واحد ، أو التاريخ دوائر ؟

فمن قالوا بالأولى تصوروه معرضا للروح المطلقة وهي تفضي مضمونها على مر الزمان اللامتناهي ، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) . ومن قالوا بالثانية تصوروه دوائر اما مقلة هي الحضارات المختلفة ، أو دوائر يفضي بعضها الى بعض وها عودات Ricorso : وبالفكرة الاولى قال اشنبرجر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) ، وبالثانية قال فيكو Vico (١٦٦٨ - ١٧٤٤) .

\* \* \*

وفي داخل هذه الاطارات العامة أثيرت مشاكل فلسفة التاريخ :

١ - وأولها مشكلة النسبية في التاريخ وبخاصة ما يتعلق منها بالقيم . فأفضت الى نظريات دلتاي في نقد العقل التاريخي (١٨٣٣ - ١٩١١) وبدلتاي تبدأ فلسفة التاريخ المعاصرة . ونظريات اشنبرجر في نسبية القيم الى الحضارة المبنية فيها ، وآراء ماكس فيبر Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) في الربط بين التاريخ والمجتمع ، وما ذهبت اليه المادية التاريخية عند كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدرش انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) من الربط بين الاقتصاد المادي والتاريخ ،

وما قال به كارل مانهم من اجتماعية المعرفة ، وآراء بندتو كروشه (١٨٦٦ - ١٩٥٢) في التاريخية المطلقة .

٢ - وثانيها مشكلة العلية في التاريخ - وتندرج تحتها الاشكالات والخواطر التي حفلت بها دراسات تويني ( ولد سنة ١٨٨٩ ) وكارل پوپر

Karl Popper

٣ - وثالثها مشكلة التقدم والتخلف في مجرى التاريخ : هل هناك خط للتقدم يستمر قديما ؟ أو ثم تقدم وتخلف دون قاعدة ولا قانون ؟ وما من فيلسوف في التاريخ الا وتعرض لهذه المشكلة اما لاما واما تفصيلا .

٤ - ورابعها امكان التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ . وفي هذا ذهب البعض الى التفاؤل ، والبعض الآخر الى الشكوى ، والبعض الثالث زعم انه بعزل عن كليهما ، وانه تنبأ تنبؤات موضوعية غير تقويمية . ومن الذين بروزا في هذا المجال : توكتيل ( ١٨٠٥ - ١٨٥٩ ) ويعقوب بوركهرت ( ١٨٩٧ - ١٨١٨ ) وفريدرش نيتشه ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) وأخيرا كارل يسهرز ( ١٨٨٣ - ١٩٦٩ ) .

وفيما يلي نعرض لآراء طائفة من فلاسفه التاريخ المعاصرين \* .

## ١ - فلهلم دلتاي

ونبدأ بفلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey لأنه رائد التيارات المعاصرة في فلسفة التاريخ في المانيا .

هدف دلتاي الى أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما فعله كنَّت ( ١٧٣٢ - ١٨٠٤ ) الى العقل الانساني المجرد ، وذلك بأن يقوم « بنقد للعقل التاريخي » هو

\* نظرا الى اننا الفنا كتابا عن اشبنجلر ( ط ١ سنة ١٩٤١ ) فلن نذكره هنا مكتفينا بالاحالة الى كتابنا .

بنابة تكملة « لينقد العقل المحس » لكنث Kant .

وابتدأ من هذه الحقيقة وهي « ضرورة فهم الانسان بوَصفه موجوداً تاريخياً في جوهره ، وأن وجوده لا يتحقق الا في جماعة »<sup>(١)</sup> . وراح يدرس « علوم الروح » على أساس تاريخية الوجود الانساني ، بمعنى أن للإنسان بعده أساسياً هو التاريخ ، فيبني دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ . فالطبيعة غريبة عن الانسان ، ويستطيع المرء ادراكها بواسطة الملاحظة الحسية ، أما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان ، ولا يمكنه ادراكه الا من الداخل .<sup>(٢)</sup> ولهذا فإن العلاقة بين الانسان والموضوع ، في العلوم الروحية ، علاقة مباشرة ، لأن هذا الموضوع هو التجربة الانسانية الحية . ومن هنا فإن الاساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis ، ويقصد بها الاحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحيها ونعيها .

ويعرف دلتساي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها « مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع »<sup>(٣)</sup> ، وتسمى بالفرنسية « العلوم الأخلاقية » Sciences morales .

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائية ، فإنها إنما تتناولها من حيث هي آثار أو ذات علاقة بتحقيق الاغراض الإنسانية ، او تفيد في التعبير عن الأفكار والمشاعر الانسانية . واذن لا تهم الدراسات الانسانية (= العلوم الروحية) بالظواهر الفيزيائية الا من حيث صلتها بالوعي الانساني ، وخصوصاً من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي .

(١) Der Junge Dilthey, p. 124. Leipzig & Berlin, Teubner, 1933.

(٢) راجع لدلتساي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٢٦ - ٤٧ .

(٣) دلتساي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٤ .

وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً : اذ تشمل علوماً فنية مثل النحو والخطابة ، وعلوماً معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الادبي ، وعلوماً تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل الترجم و الترجم الذاتية والتاريخ .

والدراسات <sup>(١)</sup> الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متمايزة من التقريرات . فصنف منها يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسي : وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة . وصنف يوضح العلاقات المطردة بين أجزاء من هذه الحقيقة ، يميزها بالتجريد : وهذا يؤلف العنصر النظري . والصنف الثالث يعبر عن الاحكام التقويمية والقواعد المفروضة : ويتضمن العنصر العملي في الدراسات الانسانية . وعلى هذا فان العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبّر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد .

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله . والأعمال العظيمة التي تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدتها ، بل عن قوة الحياة الشخصية .

### تاريجية الانسان :

والانسان الفرد تاريجي في جوهره ، لأنّه يعيش في الزمان ، ويتحدد بأحوال وظروف معينة ، ووجوده عملية زمنية تتحدد بميلاده وموته ، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل ، وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين ، وعلاقاته مع الطبيعة . ولما كان الفرد

(١) راجع دلتاي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ ، الفصل السادس من « انفلات الى العلوم الروحية » . وستعمل أحياناً كلمة « الدراسات الانسانية » - بوصفها الاستعمال الأكثر شيوعاً اليوم - بدلاً من كلمة « العلوم الروحية » التي استعملها دلتاي ويكثر استعمالها في اللغة الالمانية .

كذلك ، فإن العلاقات بين الأفراد هي أيضاً علاقات تاريخية . وحياة الإنسان حياة تاريخية ، وعالم الإنسان أذن هو عالم التاريخ .

واتساقاً مع هذه التاريخية ، يرفض دلتاي المباديء المطلقة والقيم المطلقة ، وينكر النظرة التي « ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة ... صحيح ان التاريخ يعرف أقوالاً مفادها وجود قيمة او معيار او خير مطلق . وهذه الاقوال تظهر في كل مكان في التاريخ - مرة على ان ذلك صادر عن ارادة الاله ، ومرة أخرى بالاستناد الى نظرة عقلية في الكمال ، او الى نظام غائيٍ للعالم ، او الى معيار - مقبول قبولاً كلياً - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود . بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط ، عملية اصدار هذه الاقوال : ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة) . ولما كانت تتبع عملية تشكيل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات او المعايير ، فانها تلاحظ بالنسبة الى كثير منها كيف اتجهتها الحياة ، وكيف ان التقدير المطلق اصبح هو نفسه ممكناً بفضل تحديد أفق العصر . ومن هناك تنظر الى جماع الحياة في ملأ تحقيقاته التاريخية . وتلاحظ الكفاح السجال بين هذه الاقوال المطلقة بين بعضها وبعض . والسؤال عما اذا كان يمكن أن يوضع بيضة منطقية ، اندرج التجربة تحت أمثل هذه المباديء المطلقة - وهي من غير شك حقيقة تاريخية - يجب أن يرد الى عامل في الانسان كلي وغير محدود زمانياً - هذا السؤال يفضي الى الاعماق النهائية الفلسفية المتعالية ، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع منه جواباً أكيداً »<sup>(١)</sup> .

ولهذا نرى دلتاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط ، سواء كان ذلك بمعنى عال او بمعنى محابث ، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان ، أي من عمل الافراد في علاقتهم بعضهم مع

(١) دلتاي : « بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية » ، مجموع مؤلفاته ، ج ٧ ص ١٧٣ .

بعض ، والتاريخية تنتسب الى العالم الانساني وحده ، ومجرى التاريخ يرجع الى النشاط الانساني ، فلا مجال اذن الى الاهابة بعدها فوق انساني .

ومن نتائج هذه النسبة المبنية عن التاريخية ان قرر دلنجي ان الفلسفة مشروطة تاريخيا ، وان ماهية الفلسفة لا تتعدد بطريقة قبلية ، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلت عليها الفلسفة في التاريخ ، مما سيظهر منه ان وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة الموقف للذى يفسر مختلف الاشكال التاريخية للفلسفة . « وكل حل للمشاكل الفلسفية يتسبب — من الناحية التاريخية — الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان : ان الانسان ، وهو من صنع الزمان ، طالما يعمل في الزمان ، يجد آمان وجوده في هذه الحقيقة وهي انه يرفع خلوقاته من مجوى الزمان بوصفها اشياء دائمة : وهذا الوهم يهب عمله الابداعي مزيدا من السرور والقوة . وهذا يقوم التناقض المستمر بين العقول الخلاقة وبين الوعي التاريخي . انه طبيعي بالنسبة اليهم ان ينسوا الماضي ، وأن يغضوا النظر عن المستقبل الأفضل الآتي : لكن الوعي التاريخي يعيش في فهم كل العصور ، ويلاحظ في كل ابداع الافراد ما يصاحبه من نسبة وزوال . وهذا التناقض هو الاضطراب النفسي الذي تحمله الفلسفة اليوم في صمت . اذ في فيلسوف اليوم يتجمع ابداعه مع الوعي التاريخي ، لأن اليوم بالنسبة الى الغد يجعل فلسفته لا تؤلف غير شذرة من الواقع . ولا بد لنشاطه المبدع من أن يعني انه حلقة في النسق التاريخي الذي فيه يشعر بأنه أتى بشيء نسي . ومن تلك يقدر على حل هذا التناقض ، وذلك بأن يسلم نفسه بهدوء الى سلطان الوعي التاريخي ، ويستطيع ان يبرى عمله اليومي من ناحية (أو زاوية) النسق التاريخي الذي فيه ماهية الفلسفة تحقق نفسها في تنوع مظاهرها <sup>(١)</sup> » .

---

(١) دلنجي : « ما الفلسفة ؟ » ، مجموع مؤلفاته ، ج ٥ ص ٣٦٤ .

## ونسبية المعرفة التاريخية

ومن تأثروا بذلك في فكرة نسبية المعرفة التاريخية جورج زمل (١٨٥٨ - ١٩١٨) خصوصاً في كتابه «مشاكل فلسفة التاريخ» وقصد فيه أن يبين أن التاريخ ليس مجرد ترجمة بسيطة للواقع المعاش مباشرة ، بل ان المعرفة التاريخية تخضع لأمور قبلية . وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام : الأول خاص بالشروط الباطنة للبحث التاريخي ، والثاني يدرس قوانين التاريخ ، والثالث يفحص المعنى الفلسفي للتاريخ .

يتسائل زمل أولاً عن ماهية المعرفة التاريخية ، فيقرز أن المعرفة التاريخية موضوعها هو الامثلات والارادات والحساسات الخاصة ببعض الاشخاص ، اي أن مضمونها الموضوعية هي نفوس . « وكل الاحداث الخارجية والسياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والدينية ، والتشريعية والصناعية لا يمكن أن تكون شائعة ولا مفهومة لنا اذا لم تكن مستمدة من حركات النفس واذا لم تحرك النفس . اذا كان لا ينبغي ان يكون التاريخ لعبه عرائس ، فإنه اذن تاريخ أحداث نفسية . وكل الاحداث الخارجية التي يصفها ليست الا الحسور ) بين الانفعالات والافعال الارادية من ناحية ، وبين الافعال المتعكسة العاطفية التي تثيرها هذه الاحداث الخارجية . وهذه الملاحظة لا تفندها المحاولات التي اجريت لرد الحدث التاريخي ، في تعيناته الجزئية ، الى أحوال فزيائية . وطبيعة الارض والجو لا أهمية لها بالنسبة الى مجرى التاريخ ، كما لا أهمية لارض وجو نجم الشعري العبور ، اذا لم تؤثر هذه الطبيعة – مباشرة أو بطريق غير مباشر – في التركيب النفسي للشعوب . وهذا فان الطابع النفسي للبحث التاريخي يبدو أنه يفرض عليه أن يكون مثله الأعلى هو أن يكون تطبيقاً لعلم النفس ، بمعنى انه

يرد الى علم النفس ، لو وجد علم نفس يحدد قوانين ، كما يرد علم الفلك الى الرياضيات»<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك ينبغي الاختلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس . ذلك لأنه بينما عالم النفس يوجه اهتمامه الى عمليات المعرفة ، غالباً النظر عن مضموناتها ، فإن ما يهم المؤرخ « ليس نحو المضمونات النفسانية بقدر ما هو النمو النفسي للمضمونات»<sup>(٢)</sup>. ووجهة نظر التاريخ « وسيطة بين وجهة نظر التحليل المحسن ، التحليل المنطقي للمضمونات الشعور ، ووجهة نظر علم النفس أعني التحليل الديناميكي للحركات النفسانية للمضمونات»<sup>(٣)</sup>. ويزيد زمل في تحديد الفارق بين التاريخ وعلم النفس فيقول : « وكل واحد من هذين العلمين يضع وحدة الواقع والتغيير النفسيين ، تلك الوحدة التي لا تفعل غير ان تعيشها في مباشرتها ، لكننا لا نملك ادراكتها في النور الساطع . ونحن نقسم هذه الوحدة ، لدراستها عقلياً ، الى عملية ومضمون ، وتقسيم العمل العلمي يخلق ، من ناحية ، علم النفس ، من أجل بناء العملية ، والقوانين التي تحكمها – على التحول الممكن لتعيينها – ، ومن ناحية أخرى يخلق علوم المنطق والادراك الموضوعي ، ابتعاد البحث عن المضمونات بغض النظر عن العملية التي بها تتحقق هذه المضمونات نفسانياً ، وانهرياً يخلق التاريخ ، وموضوعاته لا تتعدد .... الا بأهمية ومعنى حقيقيين ، ايما كانت طبيعتها وتصحّب ، في النمو الذي تعانيه العملية النفسانية ، المضمونات التي اختارتها وفقاً لهذا الطابع الاساسي »<sup>(٤)</sup>.

ذلك ان نفس الاحداث النفسية ، مثل الحب ، الكراهة ، الخ يمكن أن تكون لها هي نفسها نتائج خارجية شديدة التفاوت . ولنضرب على هذا مثلاً ما

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ط ٣ ، الفصل الأول ، ص ١ .

(٢) زمل : الكتاب المذكور ، ص ٤ .

(٣) زمل : الكتاب المذكور ، ص ٤ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٥ .

حدث في الثورة الفرنسية بين حزب هبرت <sup>(١)</sup> Hébert وبين روبيير : وبعد أن عاونوا روبيير على أغراضه ، انقلبوا عليه في اليوم الذي صارت له السلطة العليا — فهذه الواقع التاريخية تؤلف سلسلة تفهم جيداً إذا فسّرناها على ضوء هاتين القاعدتين النفسيتين وهما : إذا ساعد المرء أغراض حزب كسب رضاه ، وإذا سيطر على هذا الحزب اجتب كراهيته وغيرته . وفي التاريخ السياسي المعاصر شواهد كثيرة عليه في الصراعات بين الأحزاب المتألفة قبل الوصول إلى الحكم والمعادية المتطاحنة بعد هذا الوصول . غير أن هاتين القاعدتين مع ذلك ليست لهما غير قيمة نسبية واحتمالية . إذ قد يحدث على العكس من ذلك أن يرى أحد الحزبين المتحالفين قبل الحكم في وصول أحدهما إلى السلطة فرصة لازدياد قوته هو ووسيلة للمشاركة في السلطة .. لكن الذي يفسر ما حدث لانصار هبرت هو طبيعة الاشخاص الذين شاركوا في هذا العمل . ومعنى هذا أن الاحداث النفسية الواحدة في الظروف الواحدة قد تنتج نتائج متناقضة ، إذا اختلفت ظبائع الأفراد . ومن هنا كان علينا ، ونحن ندرس وقائع التاريخ ، ان ندخل في حسابنا عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية ، وألا نقتصر على المعاني العامة مثل الحب والكراهية ، او الشدة ، او المكر او الذكاء ، الخ .

فعلم اذن يؤكد أهمية القواعد النفسية من ناحية ، كما يُعرف من ناحية أخرى بطابعها الافتراضي الاحتمالي .

وهذا الطابع الافتراضي الاحتمالي يزداد أثره وضوحاً حين تكون الاسباب التي يبدأ منها الحدث التاريخي اسباباً لا شعورية ، كما هي الحال في أعمال الجماهير والدهماء . ويلاحظ زمل « ان التبرير باللاشعور ليس في نظرنا غير

(١) جاك رينيه هبرت ، الذي كان وكيل النائب العام للكومنين ، وكان من المحرضين على مذابح سبتمبر ( التي قتل فيها السجناء السياسيون في سجون باريس وبخاصة في سجن « الدير » وسجن « القوة » ، وذلك في أيام ٢ ، ٤ ، ٣ ، ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٢ ) ، وكلذ ذا غفرذ هائل على كومنين باريس حتى اعتقل وشنق هو وكثير من أنصاره في سنة ١٧٩٤ .

تعبير عن الاسباب الحقيقة غير معروفة لنا ، ويعني فقط ان معرفة الاسباب الشعورية ليست في متناول أيدينا . وكوننا نجعل من هذا الشيء السلبي الحالص أمرا ايجابيا ، ونخيل الامر غير المشعور به الى امر لا شعوري ، سيكون شكلا معينا من الحياة العقلية – هذا النحو هو وسيلة للتعبير فقط عن الحاجة الى ملء فراغ في العقل الانساني بواسطة دافع نفساني <sup>(١)</sup> .

وتحديد الدور النسبي في التفسير التاريخي لكل من التبرير الشعوري والتبرير اللاشعوري – أمر يتوقف على الشخص المؤرخ . والشاهد هو اننا نفضل اللجوء الى التبرير الشعوري حين يبدو لنا أن أسباب الاحداث راجعة الى اراده الافراد ، والى الرجال العظام خصوصا ، بينما نلجم الى التبرير اللاشعوري حينما تبدو لنا الاسباب راجعة الى ميل الجماهير . وايشار المؤرخ لاحد التبريرين على الآخر يرجع الى رأيه الخاص في أيهما الاهم في احداث حوادث التاريخ : الافراد ، أو الجماهير . وكذلك الحال في مسألة ارجاع التأثير الىقوى الاجتماعية أو النظم او العادات والتقاليد او التنظيم الاقتصادي او ارجاعه الى الافراد – هذا ايضا يتوقف على مزاج المؤرخ ونظرته في الوجود والحياة .

وهنا يزداد الامر تعقيدا حين نريد تفسير تأثير الاشخاص . اذ علينا ان نحدد الطابع العام للشخصية من تصرفاتها الجزرية ، ونحدد التصرفات الجزرية استنادا الى الطابع العام للشخصية – وفي هذا دور فاسد ، لكن لا سبيل الى التخلص منه . كما كان المؤرخ في تفسيره للشخصية المؤثرة في مجرى الاحداث ، يستنتج من تصرفاتها السابقة امكان تصرفات أخرى . ولكن هذا الاستنتاج تصور ، الدقة المنطقية . ويواصل زمل ايضاح هذه المعانى فيقول : « من الم الموضوعات ذات الأهمية الكبرى في فلسفة التاريخ تحديد المعايير التي نتخذها قواعد لتوحيد الطبائع ، ومعايير للواقع المعطى ، ووسائل العرض ، مما يمكن من تكون صورة سابقة لما ينبغي ان يقوم في تشكيل هذه الشخصية ، ومن هذه

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ط ٣ ، ص ١٦ .

الموضوعات كذلك تحديد الهامش الذي في داخله نتصور امكان الافعال التي تنحرف عنها ، وتحديد الوان النمو والتتحول التي نقبلها نتائج ناشئة عن المبدأ الباطن للشخصية ، وما نعتقد ان تفسيره ينبغي ان يتلمس في الظروف الخارجية . اذ ما من شك في وجود قواعد محددة لهذا التفسير ، قواعد يفترض وجودها المؤرخ والقارئ على السواء ، وان لم تتحدد بعد بوضوح <sup>(١)</sup> » .

و حين يتعلق الامر بجماعات ، فان وحدة الجماعة في تصرفاتها يردها المؤرخ اما الى الاحداث النفسانية التي جرت في نفس زعمائها ، او الى نمط نفسي وسط ، او الى مشاعر الاغلبية فيها . و يشير زمل ها هنا الى ما فعله ماكولي (١٨٠٠ - ١٨٥٩) المؤرخ الانجليزي الشهير ، حينما اقترح عشرة اسباب ودوافع لتفسير تحمس حزب الهويج لمشروع قانون معين ، ويعلق قائلا : « من الواضح انه ، في شعور كل واحد من اعضاء الحزب لم توجد هذه الدوافع العشرة كلها معا ولا بنفس القوة . والحزب الذي انتجه وحدته النفسانية هذه الدوافع ليس الا صورة مثالية ، ووهما ناشئا ومتولدا في مخ المؤرخ بوصفه مركبا للواقع المعطاة <sup>(٢)</sup> ». ومن هذا يظهر دور المؤرخ في تشكيل الاحداث التاريخية وتصور دوافع الجماعات والافراد . والحق اتنا لو تتبعنا ما يقوم به المؤرخ في ذهنه حين يفسر احداث التاريخ لوجذبه يستخدم عمليتين اساسيتين : الأولى تقوم في بذل مجهد يتولاه الخيال والتعاطف ، بواسطته يضع المؤرخ نفسه في روح الشخصيات او الجماعات التاريخية . وعلى المؤرخ أن يستعيد في نفسه المضمونات النفسانية التي انتجه في الشخص الذي يدرسه . ويبعد أن هذا لا يكون ممكنا الا اذا كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضمونات مماثلة ، وهو ما يشار عادة تحت مشكلة : من هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش أحداثا تاريخية وشارك فيها واسهم في صنع التاريخ ؟ أو من

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ، ط ٣ ص ٢٤ .

(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ، ط ٣ ، ص ٢٦ .

لم يشارك فيها ، وكان مشاهدا محايدها « موضوعيا » لها ؟ وهي من أعنوس المشاكل القديمة في فلسفة التاريخ .

والعملية الثانية ان نضع المضمنات المعاشرة على أنها خارجة وراجعة الى الغير .

على انه يلاحظ انه ليس من الضروري ان تميز هاتان العمليتان تميزا بارزا اذ الغالب ان تترابطا وان تتكاملا .

وهنا يتطرق زمل الى فكرة الموضوعية في المعرفة التاريخية فيبين ان المعرفة التاريخية شأنها شأن أيه معرفة انسانية ، تنقل المعطيات المباشرة الى لغة اخرى وتتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومتضيئتها الخاصة . ففي الترجمة الذاتية لا بد من يترجم لنفسه أن يختار بين الاحداث وان يرتتبها ترتيبا جديدا . وهذا عينه يصدق على الترجم او السير وكل انواع الكتابة في التاريخ . اذ يضع المؤرخ اطارات واتصالات لا وجود لها في الواقع التاريخي . والمؤرخ لا يأخذ من المعطيات النسائية غير جزء ، ينظمها وفقا لمقولاته هو .

وفي هذا تقرير بين الفكر التاريخي والفكر الجمالي . فكما أن الفن يقتضي ترتيبا للأحداث وفقا لفكرة معينة ، كذلك الفكر التاريخي لا يستطيع أن يركب الاحداث التاريخية الاوفقا لمنظور معين من وضعه هو .

\* \* \*

### هل توجد قوانين لسير التاريخ ؟

وهذا يقودنا الى التحدث عن مشكلة اخرى تناولها زمل ، وهي امكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ :

ان القانون قضية تعب عن العلاقة الثابتة بين مجموعة من الواقع السابقة التي تتلوها بالضرورة وقائم لاحقة لا تختلف عنها أبدا . وتقرير هذه العلاقة لا بد

من الفصل بين الواقع السابقة والواقع اللاحقة من ناحية ، وبين مجرى العوامل والاحداث الاخرى وهي عديدة جدا ومشتبكة كل الاشتباك . فاذا ما نظرنا الى الاحداث التاريخية ، وجدناها في غاية التعقيد والتركيب والاشتباك بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعات منها ، كما هي الحال في الظواهر الفزيائية . وهذا يفسر أن من المستحيل على المؤرخ ان يقرر روابط ثابتة بين الاحداث التاريخية بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الاسباب وهذا لا نجد في التاريخ حوادث متشابهة تماما ، والحدث التاريخي الواحد لا يتكرر أبدا .

وما زعم من وجود قوانين تحكم التاريخ هو محض تخرض ، ومن أمثلها : « الحرية تنتشر تدريجيا من قلة من الافراد الى الجماهير » ، « الجماعات تنتقل تدريجيا من حالة الشباب الى النضوج ، الى الشيخوخة » ، « اشكال الانتاج الاقتصادي في عصر ما تتحدد بقوى الانتاج في ذلك العصر » .

لكن هذا لا يعني مع ذلك ان الواقع التاريخي يتآبى على كل تحديد عام . فثم طريقان أمام الفكر الفلسفى لايجاد تفسير عقلى للاحداث التاريخية ووضع صيغ عامة لهذا التفسير . والطريق الأول هو القول بان قيمة معرفة القوانين التاريخية هي قيمة نسبية ومؤقتة ، وان الملاحظات العامة على مجرى التاريخ ، وان لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق ، فانها « اعدادات لقوانين » Vorbereitungen auf Gesetze . وهذه الملاحظات كلما تنوعت وقورن بعضها بعض أدت الى مزيد من التدقير ، وبالتالي الى مزيد من الاقرابة من القوانين . وهذا يفيدنا كثيرا في هذا المجال استقصاء الاحداث ومقارنتها واجراء التحليل الدقيق العميق عليها .

والطريق الثاني عكس الاول : فبدلا من التحليل الى عناصر ، نقوم بالتركيب بين المعاني أكثر فأكثر « حتى تكون التركيبات الاصيلة والتصورات المركبة » ، والمجموعات التي تدرج فيها الاحداث — بمثابة وحدات ، لا

حاجة الى تحليلها الى أقل من ذلك »<sup>(١)</sup> . فمثلا لفهم معركة ماراثون <sup>(٢)</sup> يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب اشترك فيها ولا كيف تصرف هذا اليوناني او ذاك ، بل علينا ان نعرف كيف تصرف اليونانيون عموما وهكذا لا يهم المؤرخ بالافراد منعزلين ، بل بالمجموع ، وليس المجموع جميع الافراد ، لانه الى جانب الطابع المشتركة بين الافراد هناك طابع <sup>شخصية</sup> لا تعرف الا بالتركيب والتكامل .

والخلاصة أنه : « سواء اتجه التطور التاريخي الى مزيد من التناقض للافراد ، او الى مزيد من التشارك ، وسواء قامت الثقافة الاخلاقية على الثقافة العقلية او على العكس كانت لها قوانينها الخاصة للتطور ، وهي قوانين عرضية بالنسبة الى الثقافة العقلية ، وسواء ذهبت الحرية الاجتماعية للافراد جنبا الى جنب مع تكوين روح موضوعية وكثرة من التوكيدات وامثلها يمكن ان تعد ، من ناحية ، كارهاصات وتحضيرات لروابط معلومة بدقة ومحكمة بقوانين عقلية ، ولكن من ناحية أخرى فانها — على مستوى التركيبات التصويرية — هي اسقاطات للحادث مُرضية بذاتها : فالمقولات المجردة الظاهرية ، التي من زاويتها تضع المعرفة أسللة من هذا النوع ، لا تستطيع ان تظفر باجابات أكثر دقة ، او تتعلق بحقائق وبأسباب فردية . صحيح ان هذه المقولات يمكن كثيرا ان تدرك على أنها خاطئة ، لكن التي تخل  <sup>محلها</sup> ليست ابدا غير تحقيقات اخرى لنفس اشكال المعرفة ، تظل على مسافة متساوية من المثل الاعلى للعلية في العلوم الطبيعية . وهكذا ينكشف ان هاتين الطريقتين في الوجود الخاصتين بالقوانين التاريخية هما أسلوبان مختلفان يتيحانهما العقل في وضعه للأسئلة ، ووجهان يرتفع اليهما فوق حقيقة الاشياء ، بسبب تفاوت الحاجات

(١) زمل « : مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٠٨ .

(٢) قرية في اقليم اتيكا في اليونان اشتهرت بالحركة التي انتصر فيها مليادمن ، القائد اليوناني ، على الفرس في سنة ٤٩٠ قبل الميلاد .

النظيرية : وهذا من شأنه ان يبرهن مرة أخرى في مواجهة الواقعية التاريخية الساذجة ، على أن هذين المظهرين لا يعنيان أبداً نسخة من الواقع ، بل تشكيلاً داخل العقل لهذا الواقع . وتبعد للطابق الذي نضعه فيه ، يتخذ الواقع تنظيماً خاصاً ، يلائم هذا الطابق وحده . لكن هذا التنظير بين القوانين التاريخية وبين التأمل ، في إيقاع المعرفة ، لا يعني أبداً ان التاريخ قد صار من اختصاص الفلسفة ، وإنما يعني ان مقتضيات المعرفة ومقولاتها – وهي تعبير عن علاقاتنا النموذجية مع الواقع – تؤدي ، في كلا الميدانين ، الى تكوينات مناظرة لمادتيهما »<sup>(١)</sup> .

### هل في مجرى التاريخ غائية؟

ثم ينتقل زمل إلى البحث في نوعين من المشاكل الفلسفية المتعلقة بفلسفة التاريخ :

**أ - الأول** هو مسألة معرفة ما اذا كان « كل » التاريخ ، وهو ليس إلا مجموع الجزئيات التجريبية ، يمكن ان يظفر بعالية ومعنى لا تملكه هذه الجزئيات ، وما هو الموجود المطلق ، أو الحقيقة العالية التي تقوم وراء الطابع الظاهري للمعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية<sup>(٢)</sup> .

ولا يمكن حل هذه المشكلة الا بتحويل السلسلة العالية للظواهر التاريخية إلى سلسلة غائية تملك ، بما هنالك من غائية باطنية تحكمها ، وحدة عضوية . وهذا التحويل لا يمكن حدوثه الا بافتراض الله ، وعنایة الہیة تعین مجری التاريخ .

**ب - الثاني** يتعلق بالقيم والمعاني التي تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظرية . وفي هذا يقول زمل : « ان الانعكاسات التي تلقيها اهتماماتنا التأملية وغير النظرية على معطيات علم التاريخ هي عناصر ميتافيزيقاً

(١) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٢٠ - ١٢١

(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ، ص ١٣٥ .

التاريخ ، وهذه الميافيزيقا تتجه على نحو مختلف تماما عن التكثيف النظري للحدث ، وفي هذا التمييز الدقيق بينها وبين هذا الاخير تجد تلك الميافيزيقا حقها في الوجود . ييد أن النظرية المحس هي مثل أعلى لا يتحقق أبدا ، وبظل يؤثر فيها فعل المقولات الميافيزيقية . والتأمل في التاريخ ليس ، في شطره الاكبر ، غير الاستخلاص والاتمام والتنسيق المتلائم مع مبادئه وفرضياته وقوى فعالة في تركيب مادة الحادث ، كما يتصوره التاريخ الدقيق »<sup>(١)</sup> .

وي Finch زمل عن هذه الاهتمامات فوق النظرية التي تحكم فلسفة التاريخ فيجد في مقدمتها الميل الى المعرفة . ويبلوه رد الفعل العاطفي نحو المضمونات الكيفية للاحداث ، وذلك في الاحداث التي تثير فينا تشويقا خاصا . ولا يهم هل الاحداث حدثت بالفعل ، او فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال . وهذا امر ذاتي خالص ، يتوقف على مزاج المؤرخ .

ولايصبح هذه النقطة الثانية ، نظر في معنى يلعب دوزا كبيرا في اهتمام المؤرخ ، وهو فكرة التقدم . فمن الواضح انه لا يمكن تصور التقدم الا بالنسبة الى فكرة سابقة عن الغاية ، والا فكيف نعرف أن ما حدث يعد تقدما وليس تأخرا ان لم تكن ثم غاية محددة من قبل ؟ وفي هذا يقول Finch : « كوننا ندرك ، أولا ندرك ، تقدما في التاريخ – هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته ، بهذه الثابة ، لا تصدر عن توالي الواقع ، بل تنساب اليها بفعل الذاتية ».<sup>(٢)</sup> ولا يمكن أن يعرض على هذا بالقول بتقدم صوري خالص ، من نوع الاخلاق الصورية عند Kant ، فإنه من المستحيل تصور تقدم صوري محس ، لأن فكرة التقدم يدخل فيها عنصران أساسيان هما : وجود تغير في الاحوال ، وجود نماء في القيمة من الحالة الاولى الى الحالة التالية . وهذا العنصر الثاني هو بطبيعة متغير .

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٣٥ .

(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ، ص ١٥٦ .

كذلك يلاحظ انه لكي يكون ثم تقدم من عصر تاريخي الى آخر ، فلا بد أن يbedo العصر التالي محددا في جوهره بالعصر الأول ، في السلسلة الغليظة ، مهما يحدث من انقطاعات في السلسلة تحت تأثير ظروف طارئة عارضة : وهذا لا يتم الا اذا تصورنا ، في الاحداث التي تولده ، نسيج التاريخ ، وحدة وتواترا باطنين . ولا يمكن ان يكون ثم تقدم اذا لم يكن هنالك وحدة جوهريه هي الحامل للظواهر .

ولهذه الاهتمامات يختلف المؤرخون في تقويم العوامل التاريخية ، مما يجعل المؤرخ يقوم « باختيار » في الواقع التاريخي ، ويغلب بعض العوامل على بعض ، كما هو مشاهد بكل جلاء في نظرية انصار « المادية التاريخية » الذين يغلبون عوامل الاقتصاد ، او على حد تعبير زمل عامل « الجوع » على سائر العوامل .

والحق أن الواقع مليء بالاهتمامات من كل نوع . « والمادية التاريخية بسبب روح الاصرار التي تميزها في اتباع هذا المبدأ ، لا تفعل الا أن تبين بطريقة مثيرة ، تلك الميتافيزيقا التي تتضمنها كل نظرية تاريخية أخرى ، لأن امكان النفوذ في التأثير المتبادل لكل العوامل التاريخية أمر غير ميسور لنا ، وبينما هذا وحده هو الذي يستطيع أن يجعلنا نتصور الوحدة الفعلية للتاريخ ، فإن كل صورة ينisser لنا تكوينها عن مجموع الأحداث لا يمكن أن يتم رسمها الا بتراكيب من طرف واحد »<sup>(١)</sup> ، أي من وجهة نظر واحدة . « وهكذا تخلط المادية التاريخية بين صورة الحادث كما صورت بفضل اهتمامات المعرفة ، وبين الحادث المباشر كما يتحقق في الواقع ، وكذلك يخلط بين مبدأ له أهميته بوصفه مبدأ للبحث ، ولا يمكن تطبيقه ، من جميع الاعتبارات ، الا على سبيل المحاولة – وبين مبدأ تكويني يوضع مقدما وعنه تصدر كل الواقع »<sup>(٢)</sup> . وهذا يفضي بال-materialية التاريخية الى مأزق لا سبيل الى الخروج منه : « لأنه اذا صاح أن تطورات العادلة

(١) زمل : « ارشاد من الفلسفة النسبية » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٠٧ ، باريس سنة ١٩٦٢ .

(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٦٦ .

والقانون والدين والأدب تسلك منحنى التطور الاقتصادي دون أن تؤثر في هذا الأخير تأثيرا جوهريا ، فاني لا أستطيع أن أفهم كيف تحدث التحولات في الحياة الاقتصادية »<sup>(١)</sup> . وبعبارة أبسط : لماذا نتصور تأثير القانون والعرف والدين والأدب بالحياة الاقتصادية ، دون أن نتصور تأثير الحياة الاقتصادية هي الأخرى بالقانون والعرف والدين والأدب؟ ان ما تقوم به المادية التاريخية من اختيار في نسيج الواقع التاريخي ينطوي على اهتمامات ميتافيزيقية ، وعلى ميل وآمني ذاتية . ذلك أننا لو حللنا الأسباب التي من أجلها اختارت المادية التاريخية الاهتمامات والقيم والمصالح الاقتصادية وحكمتها في تفسيرها لمجرى الأحداث التاريخية ، فإننا نجد مصدر ذلك التزعة الاشتراكية ، التي ترى أن المصلحة الاقتصادية هي العامل المشترك بين كل العناصر التي تحكم في الجماهير ، لأن الاشتراكية ت نحو نحو التسوية بين المستويات ، ولا يمكن الطموح الى التسوية الا في الميدان الاقتصادي . وهذا فان الاشتراكية ليست النتيجة المنطقية للمادية الاقتصادية ، بل على العكس من ذلك : الاشتراكية هي السبب النفسي المؤدي الى اعتناق المادية الاقتصادية والمادية التاريخية أساسا لتفسير مجرى التاريخ .

### ٣ - بندتو كروتشه

وننتقل الآن الى فيلسوف ومؤرخ كان من أشد الفلاسفة والمؤرخين اهتماما بمسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ ، ألا وهو بندتو كروتشه ( ١٨٦٦ - ١٩٥٢ ) .

والغريب أنه ينكر « قلعة التاريخ » لسبب بسيط وهو أن الفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة !

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٦٧ .

ويشرح كروتشه رأيه هذا فيقول<sup>(١)</sup> ان من المعروف أن «فلسفة التاريخ كانت تعني — في معناها الأول الذي كان شائعاً في القرن الثامن عشر — «تأملات في التاريخ» ، أو كتابة التاريخ مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة أي على نحو أقرب إلى الفلسفة مما كانت الحال عليه عند المؤرخين الذين خضعوا لسلطان العقائد الدينية العتيقة . ولكن هذا التعبير «فلسفة التاريخ» لو حللناه جيداً لوجدناه ينطوي على تكرار وعدم تلاؤم ، لأن «التفكير في التاريخ هو في ذاته تفاسير ، ولا يمكن التفاسير إلا بالرجوع إلى الواقع ، أي إلى التاريخ»<sup>(٢)</sup> :

ولكن التأملات العامة غير المقرونة بالواقع تؤدي إلى صيغ جوفاء ، هي ما آلت إليه كتب «فلسفة التاريخ». ويكتفي المرء أن يطالعها ليتبين له في الحال ما فيها من خلط وهوئي. ففي بعضها نجد مثلثاً الشرق هو «الشعور المباشر» بينما اليونان هي «حرية الفرد» ، وروما هي «العموم المجرد» أو «الدولة» ، والعالم الجرماني هو «وحدة الفردي والكلي». وفي كتاب آخر نجد أن الشرق هو «اللامتناهي» ، والحضارة اليونانية الرومانية هي «المتناهي» ، والعصر المسيحي هو «التركيب المؤلف من المتناهي واللامتناهي». وفي كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير» ، والعصر المسيحي يقوم على فكرة «الطبيعة». وبالمثل تسلك فلسفات التاريخ التي تستخدم معاني أو شبه مقولات مادية ، كما هو شأن الفلسفة الماركسية في التاريخ : اذ هي تقول ان العصر القديم يقوم على معنى «الاقتصاد القائم على الرق» ، والعصر الوسيط يقوم على «الاقتصاد المستبعد» ، والعصر الحديث يقوم على «الاقتصاد الرأسمالي» والعصر المقبل سيقوم على «اشتراكية وسائل الانتاج». وهذا هو الشأن كذلك في فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية في الأجناس ، فهي تحول المجتمعات الحرفافية واللغوية للشعوب إلى أجناس نقية دائمة مستمرة ، وبعد ذلك تقسمها

(١) راجع كتابه La Storia comme pensiero e come azione الطبعة الثانية ص ١٣٦ - ١٤٣ باري ، سنة ١٩٣٨ .  
(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

إلى أجناس منحطة وأخرى سامية ، وترتبط بينها وبين الفضائل والرذائل ، والقوى الروحية أو النقاوص الفكرية ، والشجاعة والتدين والقدرة على التفكير والإبداع الفني ، أو الانحطاط والخسدة وإنعدام التدين والتخلف الفكري ، وهكذا .

وئم فلسفات في التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية ، تلقائية ، بريئة ، من نوع من الفردوس الأرضي ، الذي فقد فيما بعد ، ثم تمر بعد ذلك بمحاجم ومطهر العصور التالية ، ثم تكسب بصورة أعلى وتسرتد ذلك الفردوس الذي لن تفقده مرة أخرى . وهذا النمط هو الأكثر شيوعا ، ويوجد أيضا في الماديات التاريخية بما تقول به من جنة الشيوعية الأولى ، وما تلا ذلك من فترة وسطى قاسية سيتلوها مستقبل عقلي سعيد .

وئم فلسفات أخرى في التاريخ ترسم الصراع بين مبدأين أحدهما للخير والآخر للشر ، أحدهما للسعادة والآخر للشقاء والألم ، مع القول بأن الانتصار النهائي سيكون لمبدأ الخير والسعادة وبتحقق لبلة على الأرض أو في السماء . وهناك أخرى تصور التحرر في الحصول الشاق على الشعور المتزايد بالشقاء الإنساني ، مما سيقود إلى افباء كل ارادة عن طريق الزهد أو إلى الانتحار الكلي الواعي (شوبنهاور) .

ويرى كروتشه أن طابع الأسطورة يسود كل فلسفات التاريخ ، لأنها تاريخ إلى الكشف عن « خطة في العالم » Weltplan من ميلاده إلى فناهه ، أو من دخوله في الزمان إلى دخوله في الأبدية ، ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن . وليس القرابة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بعيدة ، إذ ليست قرابة مثالية فحسب ، بل وقرابة تاريخية ، يتضح ذلك من يتأمل في هذه الحقيقة وهي أن فلسفة التاريخ – وقد ادعى الألمان زمنا أنها علم جديد والماني – كان لها رواج وازدهار في البيئة التي هيأتها البروتستانية والكتاب المقدس بما فيه من حلم نجاح نصر وتأويل دانيال بأن سيكون ثم توالي لملك : مملكة الذهب ، مملكة الفضة ، وملكة النحاس ، وملكة الحديد ، وملكة الطين .

وبهذه المناسبة ينفي كروتشه ما يذهب اليه البعض من جمل أعمال فيكو Vico ( ١٦٩٨ - ١٧٤٤ ) على رأس « فلسفة التاريخ » الألمانية ، من حيث أن هذه كانت في سوهرها أسطورية التكوين ، بينما كانت أبحاث فيكو نقدية .

ويتمثل بهاجم كروتشه « فلسفة الطبيعة » ويرى فيها تأويلات رمزية Allegoria « والتأويل الرمزي Allegoria لا يضع وحدة عليا ، بل هو كتابة تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى ، وهو كتاب اقحم في كتاب آخر ، كتاب يمكن أن يكون جيداً أو رديئاً ، وأن يقول أشياء معقوله أو غير معقوله » (١) .

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « ان علو فلسفة التاريخ مثله مثل أي علو Trascendenza آخر ، يساوي علو فاسفة الطبيعة ، التي ازدهرت وأضحت معها . ومثل أي علو نراه يتمثل شكلين : أحدهما شكل الأسطورة والآخر شكل الميتافيزيقا ، التي لا يمكن تمييزها بدقة من المنطق ، لأن كل ميتافيزيقا فيها نصيب من الأسطورة ، أعني أنها تحتوي على عنصر امثالي ، وكل أسطورة فيها نصيب من الميتافيزيقا ، أعني أنها تحتوي على عنصر منطقي ، بفضلها هي أسطورة وليس مجرد خيال شعري » (٢) .

ويرى ارهاصات فلسفة التاريخ في التصورات المهدوية عند العبرانيين وفي الكونيات الشرقية . ثم اخذت شكلها الواضح لأول مرة في المسيحية وخصوصاً في عصر آباء الكنيسة ، ودخلت فيها بعض التنوعات خلال العصور الوسطى ، على يد رجال مثل يواقيم الفلوري Gioacchino di Fiore ( حوالي سنة ١١٣٠ - ١٢٠٢ ) . فلما جاء عصر النهضة قامت حركة لكتابه التاريخ لا تعتمد على الأسطورة . وأدخلت المعاني الجديدة في العصور الحديثة ، وأخيراً دخلتها

(١) كروتشه : « التاريخ فكراً وفعلاً » ، ط ٢ ص ١٤٠ . باوي ، سنة ١٩٣٨ .

(٢) كروتشه : « فلسفة - شعر ، تاريخ » صفحات مأخوذة من كل مؤلفاته ، ص ٤٥٩ ميلانو نابلي ١٩٥٢ .

التزعة العقلية ونزعه التنبير ، هنالك انحصرت فلسفة التاريخ في دائرة الكنائس ( الكاثوليكية والأنجليزية على السواء ) وتجاهلتها كتابة التاريخ ذات التزعة العلمانية ، ولم تدخل في صراع معها لأنها لم تجد نفسها في مواجهة خصم مستكبر ومنافس . وفيما يلي نفسيه لم يحسب لها حسابا . والقرن الثامن عشر لم يفهم من « فلسفة التاريخ » غير التاريخ المروي بروح تنبيرية واصلاحية .

لكن حينما استألف المثاليون الثالثون لكتبت Kant والرومنتيك في المانيا – وكانت جامعاتها قد حافظت على التقاليد المنحدرة من المصور الوسطى – نقول حينما استألف هؤلاء منهج فلسفة التاريخ المسيحية العتيقة المنسبة في كل مكان غير المانيا ، وبلفت هذه الحركة أوجها في فلسفة Hegel ، وحينما نعمت هذه الحركة وصارت البدع السائد – حدث أن تحول عدم الاكتثار القديم نحو فلسفة التاريخ إلى رفض عنيف ونهكم ساخر . ولنضرب أمثلة على مبالغات هذه الحركة بما فعله فريدريش ايشيجل ( 1772 - 1829 ) من النظر إلى التاريخ العالمي على أنه سقوط من حالة براءة أولية وحكمة عالية ، بسبب التزاع بين أبناء شيت وأبناء قابيل ، سقوط في حالة انعدام الدين والاخداد ، وما فعله جيرمن Götter ( 1776 - 1848 ) من تقسيم تاريخ العالم بحسب ستة أيام موسى ، وجاء شلنجر ( 1775 - 1858 ) في طوره الثاني فقال بالسقوط من حالة أولية تتسم بالتوحيد إلى حالة تتسم بالشرك وذلك بالسقوط في الشر ، وشبه هذا « بالالية » التي ستتلوها « أو ديسا » عودة الإنسانية إلى الله . وصارت خصائص المصور المختلفة والشعوب أكثر غرابة : ففي كتب فلسفة للتاريخ التي كتبها هؤلاء نقرأ أن العالم القديم هو الجانب الواقعي أو الطبيعي للتاريخ ، ومقامه مقام الطبيعة بازاء الروح ( أو العقل ) ، والمتناهي بازاء اللامتناهي ، بينما العالم الحديث هو الجانب المثالي والروحي . أو نقرأ كذلك أن مبدأ العالم القديم هو الاحساس ، بينما مبدأ العالم الحديث هو العقل ، وإن الشعوب تميز بغلبة احدى الملكات أو الصفات : فالصينيون يتميزون بالعقل ، والهنود بالحبال ، والمصريون بالوجودان النافذ ، والبرابيون بالأراده .

لكن المؤرخين الوضعيين الذين سخروا من تهاويل هؤلاء الفلاسفة في التاريخ لم يوقفوا في نقد هؤلاء الآخرين ، لأنهم رفضوا الفلسفة نفسها كما رفضوا فلسفة التاريخ ، فحرموا أنفسهم من السلاح الصالح الوحيد للقيام بعملية النقد ، وأحلوا محل المثالية الميتافيزيقية نزعة طبيعية ليست أقل ميتافيزيقية من مثالية أولئك ، وجهلوا الغائية الباطنة التي قال بها كنط Kant وأحلوا محلها الميكانيكية الحتمية ، وبهذا لم يمحظموا فلسفة التاريخ ، بل التاريخ نفسه .

ولا سبيل إلى تفنيد فلسفة التاريخ ، وكذلك الحتمية التاريخية التي تلتها ، إلا بالفحص الدقيق عن فعل الفكر الذي يولد كل قضية تاريخية ، وهو فعل يقوم به المؤرخون الحقيقيون ، وهو يقوم على أساس أن الفعل التاريخي يتولد من حاجة واضحة إلى الفعل ، أو إلى التهيئة للفعل ، ابتعاد الخروج من الموقف الذي يوجد فيه المرء ، وبالتالي ادراكه لهذا الموقف ، موقفنا نحن في العالم المحيط بنا ، ثم هذا العالم نفسه ، أعني القوى الفعالة فيه . وكل قول في التاريخ محدود إذن بالحاجة التي تدفع إليه ، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط في الخواء . « إن الحكم التاريخي (أي الذي يصدره المؤرخ) هو دائماً جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتعاد توليد حياة جديدة ، حتى إذا ما عرف ما يراد معرفته ، واتضح ما ينبغي اياضحه ، لا يبقى ثم وجہ السؤال . فإذا حصل هذا المصباح المنير ، ينبغي العمل ، ولا يمكن أن يكون ثم سؤال آخر وجواب آخر تاريخي إلا إذا تكون موقف جديد وانشقت حاجة جديدة . والتاريخ العاري عن المشاكل العملية التي تتطلبها وتقودها ما هي في قصارى أمرها غير تهاويل ومحاکات ، وليس أبداً تواریخ حقيقة . »

« ومن التهاويل والمحاکات في المقام الأول ، ادعاء فلسفة التاريخ وضع تلك الاجابات فلسفياً ، وهي في ذاتها فلسفة تتضمن معرفة مقولات العقل (أو الروح) التي لا تحيى ولا تقوم إلا فيما هو حكم تاريخي عيني : وفي هذه النقطة يرتبط مانذهب إليه من أن كل الفلسفة تحيى فقط في التاريخ وبوصفها تاريخاً ، وإن الفلسفة

والتاريخ يتطابقان ، وهما شيء واحد . وهذه حقيقة لمحها أو استشعرها هيجل ، لكنه سرعان ما أضاعها حينما تصور « تطبيق » الفلسفة على التاريخ ، تطبيق فلسفة جميلة مشوقة على تاريخ جميل مشوق ، الواحدة بغير تاريخ ، والآخر بغير فلسفة . والذين يقولون اليوم أو يعتقدون أن النظرية المشار إليها – والقائلة بالهوية فيما بين التاريخ والفلسفة – ليست غير تكرار للنظرية الهيجلية ، هؤلاء لم يتأملاوا في كتب هيجل ولا في النظرية الجديدة ، أو هم مخطئون في ادراك الفوارق بين الكلمات التي تتشابه في الرنين ، وهي كلمات لا تأخذ معناها الحق إلا في ملابسات تاريخية وحضارية مختلفة . وأقول هذا مرة واحدة وإلى الأبد ، آني لا أقرر هذا عن تفاخر بالاصالة ، بل من أجل فهم المعاني التي ذكرناها». (١)

ويكفي لهذا بياناً لموقف كروتشه من « فلسفة التاريخ » بالمعنى الذي فهمها هو من هذا التعبير ، وهو معنى محدود لا يقره عليه أصحاب فلسفة التاريخ ، ولا ينطبق على نظريات كبار فلاسفة التاريخ : مثل هيجل وللنائي وزمل واشنبلجر ويسپرزل . ويعجب المرء من موقف كروتشه هذا ، ويتساءل : بأي حق قصر معنى فلسفة التاريخ على ما أشرنا إليه هنا ؟ إن هذا تحكم منه لا مبرر له .

لعل ما دعا كروتشه إلى الوقوف لهذا الموقف الغريب من « فلسفة التاريخ » هو إيمانه بأن الفلسفة تاريخ ، والتاريخ فلسفة كما صرخ بذلك مراراً وتكراراً . ولهذا رأى أنه لا محل « للفلسفة التاريخ » لأن ذلك – في نظره – تحصيل حاصل .

### التاريخية المطلقة

وهذه النظرية هي ما يعرف بالتاريخية المطلقة عند كروتشه ، وقد كرس لها

(١) كروتشه : « فلسفة – شعر – تاريخ » ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ . ميلانو – نابلي ، سنة ١٩٥٢ . وهذا البحث نشره كروتشه في سنة ١٩٤٣ .

بحثاً في سنة ١٩٣٩ بعنوان «معنى الفلسفة بوصفها تارikhية مطلقة»<sup>(١)</sup>.

في هذا البحث يحاول كروتشه أن يبين قضيتين :

الأولى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون وليست هي في الحقيقة ، الا فلسفة للعقل (أو الروح) .

والثانية أن فلسفة العقل لا يمكن أن تكون ، وليست هي في الواقع العيني ، ولم تكن أبداً حقاً ، الا تفكيراً تاريخياً أو كتابةً للتاريخ ، الفلسفة تمثل في عمليتها لحظة التأمل المنهجي ، التي يمكن ابراز جانب أو آخر منها ولكنها لا تفصل عن العملية الوحيدة للتفكير التاريخي .

ويلاحظ في تاريخ الفلسفة صراع متزايد ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقدية أو فلسفة العقل ضد طرريقتين معاً رضتين لها في القاء الضوء الذي تحتاجه الحقيقة . والطريقة الأولى منها ليست الشعر كما رأى أفلاطون ، بل الأسطورة: الأسطورة التي ليست مجرد صورة مثالية أو غنائية مثل الشعر ، بل الصورة التي تقوم بدور الحقيقة التصورية وبدور تفسير الأشياء والأحداث . والطريقة الثانية هي الميتافيزيقا ، والميتافيزيقا تولد من الانفصال عن الأساطير وحقائق الوحي ، ابتعاد البحث في المقولات التي تذكر بها في الواقع . وينم ذلك حين لا تجد طريقها الحق فتأخذ بمنهج العلوم الطبيعية او التجريبية ، مما يضطرها الى القول بمقولات فلسفية ، وتتصورات تجريبية هي تصورات محضة ، وموضوعات أو قوى مادية هي في آن واحد روحية ومنطقية . والطابع الطبيعي التزعة في التأملات الميتافيزيقية يتضح في محاولتها اكتناه السبب أو أسباب الواقع ، لأن مبدأ السببية من شأن العلوم الطبيعية . والطابع المقولي يتجل في ادعائهما البحث في السبب ، والأسباب النهائية أو «العلالية» ، وهذا تناقض في الحدود لأن الأسباب ليست أبداً نهائية ولا عالية ، اذ هي مجرد علاقات بين وقائع جزئية . واسم

(١) انظره في : كروتشه : «فلسفة - شعر - تاريخ» ، من ١٢ - ٢٩ .

«الميتافيزيقا» نفسه ، في انتقاله من معنى الى آخر ، ومن الـ Post إلى عبر trans ، يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضوعات الى عالم الكيانات entita ، وبهذا تضع الفلسفة في وضع زائف ، واضعة «نفسها» كفلسفة أولى «أو فلسفة عامة» ، والميتافيزيقا تعلو — أو تسيء في البعد — على التاريخ ، ابتعاد الوصول الى عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ .

وفي مقابل ذلك نجد فلسفة العقل (أو الروح) — وهي التي يدعوا اليها كروتشه — قد انتجت وتنتج دائماً كل المعاني والتصورات التي بواسطتها يحكم الانسان على الحياة وعلى الواقع ويفهمه . ومنهجها ليس التجريد والتعيم ، بل التفكير في الكل المحياث في الفردي ، وليس ضم الكليات الى الكليات ، بل ادراك العلاقات بين الكليات في داخل الكل الذي يتالف منها ، وليس رد الواقع الجزئية الى أصناف ، بل فهم الواقع الجزئية بوصفها الكل المتحقق عينياً .

ان الحكم التاريخي وحدة بين الفردي والكلي ، بين الموضوع والمحمول ، بين الادراك الحسي والتصور . ولا يوجد حكم حقيقي وعنيي الا اذا كان تاريخياً . وتاريخية أيضاً هي الحلول والتعريفات الفلسفية ، اذ هي تمثل دائماً الى موقف تاريخي معين يوجد فيه المفكر . «ان الفلسفة الحقة ، وهي تختلف تماماً عن مباحث المدارس الفلسفية المهزيلة الشاحبة ، حافلة بالحياة الوجدانية والأخلاقية التي ترخر بها والتي تشبع الرغبة بازاحة ألوان الغموض العقلي التي تعانينا وتصعبها في مواجهة الموقف التاريخي ، مهددة السبيل الى الاشباع اللاحق الذي هو الفعل العملي .»

وهنا نصل الى مبدأ مهم وضعه كروتشه للفهم للتاريخي ، وهو مبدأ المعاصرة Contemporaneitate بوصفه الأساس في كل كتابة حقيقة للتاريخ . فهله تضع نفسها على أنها في جوهرها معاصرة . ذلك أن الحكم التاريخي في لحظة تولده يتبع أنه يتولد من «اهتمام بالحياة الحاضرة ، وإن لم يتولد . وهذا كان على كتابة

التاريخ بالضرورة أن تولد من اهتمام بالحياة الحاضرة . وواقعة التاريخ الماضي يجب أن تشيع فيها روح الحياة الحاضرة حتى تتخذ صورتها الحقيقة . ولهذا ينبغي رفع التاريخ الى الشعور بالحاضر الابدي .

وهنا يميز كروتشه بين «التاريخ» و «الأخبار» ، فيقول «ان التاريخ storia هو في جوهره فعل للفكر ، بينما الأخبار cronaca هي فعل للارادة . والتاريخ storia فعل للفكر ، فعل نظري لأنه وصف مقولي categoriale للأحداث التي أحدثتها الروح الانسانية في الماضي ، وبوصفه فعلًا نظريًا فإنه فعل «تركيب تاريخي» و «الأخبار cronaca فعل ارادة ، لأنها يجب عليها إلا تحكم أو تصف ، بل فقط عليها أن تسجل أعني أن تحفظ . ان فعله شبيه بفعل العالم الطبيعي الذي لا يحكم على التجارب الجديدة المختلفة التي يشاهدها بل يعمم فيها من أجل تصنيفها ، ويقوم بعمل وصف اعتباطي أو ميسر . ان الاخباري يسجل ما يحدث بترتيب زمني ، انه لا يتلقى الحياة التاريخية في ميلادها ونحوها من الداخل ، بل يرصدها من الخارج فحسب ، وهذا فان الاخبار cronaca لاتنفذ الى الفردية المميزة للواقع التاريخية .

ان الأخبار والتاريخ لا يتميزان بوصفهما شكلين للتاريخ ، يكمل كل منها الآخر ، أو يخضع أحدهما للآخر ، بل هما موقفان روحيان مختلفان . «ان التاريخ storia هو التاريخ الحي ، والأخبار هي التاريخ المت ، والتاريخ هو التاريخ هو أساساً فعل المعاصر ، بينما الأخبار Cronaca هي التاريخ الماضي ، والتاريخ هو أساساً فعل الفكر ، بينما الأخبار فعل للارادة . وكل تاريخ يصير أخباراً اذا لم يعد مفكراً فيه ، بل مذكورة فقط في كلمات مجردة ، كانت حيناً ما عينية وتعبر عن التاريخ . وحتى تاريخ الفلسفة هو أخبار ، كتبها غير الفاهمين للفلسفة ، أو قرأها هؤلاء ، وتاريخ هو ذلك الذي تكون على استعداد لقراءته على أنه أخبار ، إلا وهو تاريخ الراهب في مونت كاسينو الذي وقع ما يلي : « ١٠٠١ : دومينيك الطوباوي رحل الى المسيح . ١٠٠٢ : في هذه السنة جاء الشرقيون (= المسلمين) )

إلى كابوا ١٠٠٤ : زلزال هائل هز هذا الجبل ، الخ . وكانت هذه الواقع  
جاهزة في ذهنه ، وبكى على رحيل دومينيك الطوباوي ، وتحزن على المصائب  
الإنسانية والطبيعية التي هزت بلاده ، وأبصر في توالي هذه الحوادث يد الله  
ممدودة . وهذا لا يعني من كون هذا التاريخ ، بالنسبة إلى نفس الراهب الذي  
من مونت كاسينو ، أمكن أن يتخد شكل الأخبار ، حينما سطر صيغها الباردة  
دون أن يتمثل بعدًّا مضمونها ويفكر فيه ، ولم يكن همه غير أن يحفظ هذه  
الأخبار لأولئك الذين سيقيمون بعده في مونت كاسينو »<sup>(١)</sup> .

وال التاريخ ، إذا فصل عن الوثيقة الحية وصار أخبارا ، لا يعود بعد فعلا  
روحيا ، بل شيئا ، ومركا من أصوات أو من علامات أخرى . وبالمثل الوثيقة  
إذا فصلت عن الحياة لا تعود غير شيء ، شبيه بأي شيء آخر ، ومجموعة من  
الأصوات أو من العلامات الأخرى .

والتاريخية *storicismo* بالمعنى العلمي – هكذا يقول كروتشه<sup>(٢)</sup> – هي  
القول بأن الحياة والواقع تاريخ ولا شيء غير تاريخ . وفي نفس الوقت هي  
تنكر النظرية التي تقسم الواقع إلى « فوق تاريخ » ، و « تاريخ » ، إلى عالم الصور  
أو القيم ، وإلى عالم سفلي يعكسها أو عكسها حتى الآن على نحو ناقص عابر .  
ويتبين أن نفع مكان التاريخ الناقص أو التاريخ واقعاً عقلياً كاملاً . ولما كانت  
هذه النظرية تعرف باسم « النزعة العقلية المجردة » أو « التنوير » ، فإن التاريخية  
تسير في معارضة وزناع ضد « التنوير » وترتفع فوقه .

ويقوم هذا النزاع على أساس أن الصور أو القيم ، التي عدت نماذج ومعايير  
التاريخ ، ليست صورا ولا قيمًا كلية ، بل هي وقائع جزئية وتاريخية هي  
الأخرى ، رفت خطأ إلى مستوى القيم والصور الكلية . فمثلاً فكرة الجمال

(١) بندتو كروتشه : « فلسفة – شعر – تاريخ » ص ٤٤٨ – ٤٤٩ .

(٢) بندتو كروتشه : « التاريخ فكراً وفلاً » ص ١٥ وما يتلوها . ط ٢ ، باري ، سنة

التي كانت مقياساً للحكم على الأفعال الفنية كانت مستمدة من خطوط الجمال الخاصة عند فرجيل ورفائيل ، وأفكار القانون الطبيعي كانت في أساسها هي النظم القانونية التي وضعت في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، والأفكار الأخلاقية وقواعد السلوك والفضائل هي تلك التي تصورتها الحضارة القديمة أو المسيحية القديمة أو الحديثة . بينما الأفكار (أو الصور) والقيم الحقيقة ذات الطابع الكلي تملك تلك القدرة على فهم مختلف الأعمال في الحياة الفنية والأخلاقية والقانونية ، ومن أشدّها سداقة وبساطة إلى أكثرها دقة وتركيباً ، وهي إذن ليست نماذج وتعاليمات تجريبية ، بل صور حضرة ومقولات ، مبدعة وحاكمة دائمة على كل تاريخ .

ومذهب كروتشه في التاريخية يقوم على المبادئ التالية :

- ١ - انكلار بقاء الطبيعة عالماً قائماً بذاته .
- ٢ - الاعتراف بالطابع الروحي (العقل) للواقع ، كل واقع .
- ٣ - تفسير الروح (العقل) على أنها عملية تطورية دينالكتيكية ، أي عملية لها في ذاتها مبدأها الخاص في الفهم .
- ٤ - رفض كل نوع من المعلو بعد تاريخي *Trascendenza metastorica* وتوكيد معايير الروح في التاريخ — وبعبارة أخرى توكيده الموقعة بين العقل (الروح) وبين التاريخ .
- ٥ - رد المعرفة إلى معرفة تاريخية ، ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ <sup>(١)</sup> .

والروح — عند كروتشه — تطور ، (والتطور هو تغلب مستمر على الذات

وتجاوز لها ، وهو في الوقت نفسه مخافة مستمرة عليها )<sup>(١)</sup> . الروح ( أو العقل - والمعنى دائماً واحد عند هيجل وعند كروتشه وفي المثالية بعامة ) تقدم ، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة ايجابية . وفي داخلها تندرج وقائع الطبيعة كما تندرج وقائع الحياة الإنسانية ، لأن الطبيعة تكون وحياة تاريخية « و » الواقع ، الواقع الوحيد ( الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة وهما لا ينفصلان الا تجريبياً وتجريداً فقط ) كله تطور وحياة »<sup>(٢)</sup> .

#### ٤ - كارل يسبرز

وأخيراً نصل إلى الفيلسوف الوجودي المعاصر كارل يسبرز Karl Jaspers ( ١٨٨٣ - ١٩٦٩ ) الذي أودع آراءه في فلسفة التاريخ في كتاب عنوان : « في أصل التاريخ وغايته »<sup>(٣)</sup> .

يرى يسبرز أن « التاريخ حدث وشعور بالحدث ، تاريخ ومعرفة بالتاريخ . انه حاط بما يشبه الاهواليات . فان تردى فيها ، لم يعد بعد تاريخاً . وعلينا أن نلقنه دائماً على نفسه ، وأن نفتحه للعلو .

« أولاً : للتاريخ حدود تعزله عن كل واقع آخر : طبيعة كان أو سكونا . وحوله ينتشر المكان اللامتناهي للوجود بوجه عام .

« ثانياً : للتاريخ تركيب باطن ، يرجع الى تحول الواقع البسيط للظواهر الجزرية ولكل ما يمضي دون توقف . وهو لا يصير تاريخاً الا باتحاد الكل مع الفردي ، لكن بحيث في صوره الفردي ، في كل صفاته ، يتخذ أهمية لا يمكن الاستغناء عنها ويصير كلها على نحو ما . انه عبور يتحقق فيه الموجود ..

(١) كروتشه : « نظرية وتاريخ كتابة التاريخ » ، ص ٧٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٨ .

KARL JASPERs : Von Ursprung und Ziel der Geschichte.

(٣)

« ثالثا : يصير التاريخ فكرة شمولية حين نضع السؤال : أين تقام وحدة التاريخ ؟

« ورؤية هذه الماويات : الطبيعة الخارجية عن التاريخ التي هي بمثابة تربته السفلى البركانية ، والواقع الذي يتجلّى فيها بصورة عابرة فانية ، والتشتت اللامائي الذي تحاول التخلص منه وحدة اشكالية دائمة — ان رؤية هذه الماويات يسمو فنياً بمعنى ما هو تاريخي حقاً »<sup>(١)</sup> .

في هذه العبارات فحص يُبرز مشاكل فلسفة التاريخ ، وعقد لها فصولاً عنوانها كما يلي :

(١) حدود التاريخ .

(٢) التراكيب الأساسية للتاريخ .

(٣) وحدة التاريخ .

(٤) الشعور بالتاريخ لدى الانسان اليوم .

(٥) العلو على التاريخ .

فلنأخذ في بيان المعاني الرئيسية التي عرضها يُبرز في هذه الفصول الخمسة .

حدود التاريخ :

ان الحياة على الأرض ظهرت قبل الانسان . وتاريخ الانسانية ، وهو لا يرتفع الى أعلى من نهاية العصر الثالث ، قصير المدى جداً لو قورن بعمر النبات والحيوان ، وهو عمر يتجاوز عمر الارض بما لا نهاية له من الزمان .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٩٣ / ٢٩٤ من الترجمة الفرنسية .

والستون قرنا التي توضحها لنا النقول التاريخية ، لا تمثل غير فترة ضئيلة لو قورنت بما قبل التاريخ .

لكن التاريخ هو نحن . وفارق هائل بين التاريخ الطبيعي وتاريخ الانسانية . ذاك أن التاريخ الطبيعي غير مشعور به : انه مجرد صيرورة بسيطة محضة ، الانسان وحده هو الذي يعرفها ، ولا يتوقف على أي قصد شعوري .

وبحسب مقاييسنا الانسانية فان مجرى هذا التطور للتاريخ الطبيعي بطىء جدا ، ويبعدو لنا لأول وهلة كأنه تكرار مستمر . وبهذا المعنى فان الطبيعة ليست تاريخية . واذا كنا نقيم تنازلا بين تاريخها ، فما ذلك الا لأن فكرنا قد تعود على هذه المقولات :

١ - فنحن نتمثل لأنفسنا ذهاباً وعدة دائمين ، وانخفاءات متلولة ببدايات ، وفي لا نهاية الزمان يمكن أن يحدث كل شيء ، لكن ليس ثم معنى ثابت . ومن هذه الناحية ، فإن التاريخ بالمعنى الحقيقي غير موجود .

٢ - والعملية الحيوية لا تظهر في الانسان الا على نوع حيواني ينتشر على سطح العالم مثل أشكال حية أخرى .

وتطور الانسانية في مجموعه يتصور على انه عملية واحدة . ان الانسانية «نمو ، وتزدهر ، وتتضخم ، وتشيخ ، وتموت . ومع ذلك فنحن نتصور ذلك لا على انه عملية لن تتكرر أبدا ، بل على انه تطورات متواالية او متواقة ، هي الحضارات المختلفة . فمن المادة الانسانية اللاممية تتولد الحضارات ، كأنها « أجسام » تاريخية خاضعة لقوانين تطورها ، ولأوجه حياتها : من الميلاد الى الموت . أنها بمثابة كائنات عضوية لها حياتها الخاصة ، وعلى الرغم من استقلالها فانها يمكن ان تتصل بعضها ببعض وان يعدل بعضها ببعض او يضر بعضها بعض .

## الوراثة والمنقول :

نحن طبيعة ونحن تاريخ . والطبيعة فيما تتجل في الوراثة ، والتاريخ يتجل في المنقول . tradition

والنمو التاريخي يمكن ان يحدث له انقطاع يسبب النسيان أو خسارة التراث المنقول .

ولكتنا أناس بالمنقول أكثر منا بالوراثة . ففي الوراثة يجد الانسان عنصرا لا يمكن تدميره ، ولكن في المنقول عنصر يمكنه ان يفقده نهائيا .

ان المنقول Tradition يصادر في الماضي السابق على التاريخ ، ويشمل كل ما ليس وراثيا ، بل ما هو مادة تاريخية للآنية (= الوجود الانساني) .

وعلى وصية التاريخ ، وكأنه تراث خلفه ما قبل التاريخ ، يوجد رأس مال انساني ليس وراثيا بالمعنى البيولوجي ، ولكنه جوهر ما هو تاريخي ، ويمكن الانسان ان يستشعره او أن يبده . وهذا الواقع يوجد قبل كل فكر ، ولا يمكن خلقه ولا صناعته صنعا . ولا يمكن ان يكتسب ملاءه ووضوحه الا في الحركة الروحية التي تم خلالها التاريخ . والانسان يجري فيه تحويلات . وربما انبثت ينابيع جديدة هي بدورها مقدمات ( وأن أكبر مثال لهذا : العصر المحوري ، وستحدث عنه تفصيلا فيما بعد ) . ولكن ليس ثم جماعات ، بل أشخاص سامية منعزلة ترسل شعاعها ولكن الناس ينسونهم وينكرونهم ولا يرونهم . وفي التاريخ ميل الى الانفصال عن المنقول وعن قيمه الجوهرية لللافلات الى الفكر المحس ، وكان من الممكن ان يولد شيء في التجريد المطلق للعقل .

## التاريخ والكون

لماذا نحن موجودون على الارض ؟ ولماذا نعيش قسطنا من التاريخ في هذه

البقة من المكان اللامحدود ، وعلى هذه البقة غير المرئية من التراب الملقي في ركن من الكون ، وفي هذه اللحظة بالذات ، ضمن لا متناهي الديمومة ؟ تلك أسئلة لا جواب عنها ، ولكنها هي التي تجعلنا ندرك وجود لغز .

وشعورنا بأننا منعزلون في الكون هو معنى جوهرى في حياتنا . وفي صمت الكون نحن وحدنا المزودون بالعقل والكلام . وكان في تاريخ النظام الشمسي لحظة عابرة ، فيها على الأرض حصل انس على فكرة الوجود وجودهم هم . وهناك ، وليس في مكان آخر ، حدث هذا الكشف للذات عن نفسها ، كشفنا باطنينا خالصا . وفي الكون الهائل ، وعلى كوكب صغير جدا ، وفي تلك القطعة الصغيرة من الزمان التي تولف بعض عشرات من القرون ، حدثت ظاهرة يبدو أنها تجل للشامل . وفي هذا المكان الضئيل القيمة جدا بالنسبة إلى الكون استيقظ الوجود مع الإنسان .

لكن الكون هو ظلام الموجود الشامل ، انه عندنا هو المكان والينبوع والواسطة لكل تحقيق شخصي أصله لا يمكن فهمه . غير أن الكون هو أيضا ما يخلق ويغذي الكشف التدريجي للتاريخ الإنساني .

ولقد كان المكان يبدو للإنسان قد ياما شيئا لا يحد . ولكنه اليوم يحس بأن مسكنه على الأرض قد انحصر وضيق : لقد عرف كل أجزاءه وصار في وسعه أن يشمله بنظرته . وكان من أثر هذا أن تكشف وجود الإنسان على الأرض . وصار ما حوله أشبه ما يكون بصحراء لا تسكتها الروح ومحرمة على الإنسان . وفي هذه العزلة لا تفهم الإنسانية — وقد انطوت على نفسها — غير واقعها هي .

وهذه العزلة في وسط الكون تكون الحد العملي للتاريخ . انه ليس ثم دليل على وجود كائنات أخرى في عوالم أخرى غير عالم الأرض . ولا يهمنا من هذا الأمر شيء ، طالما كنا لا نحس بأثر هذه الكائنات المزعومة .

## الفردي والكلي

وإذا حاولنا حصر التاريخ في قوانين عامة ، فلن نستطيع ادراكه أبدا ،  
لان خاصيته هي أنه ظاهرة فريدة .

وإذا نظر إليه من خارج ، فإن ما نسميه « تاريخنا » هو ما يحدث في نقطة  
محددة من المكان والزمان . لكن هذا يمكن ان يقال عن كل واقع . فالعلوم  
تسجل كل تطور طبيعي وفقا لقوانين عامة ، لكنها لا تقول لنا لماذا - مثلا -  
الكبريت يوجد بكميات كبيرة في صقلية ، ولا تذكر لنا السبب في التوزيع  
الم المحلي للمواد الأولية بوجه عام .

والتحديد في المكان والزمان لا يكفي لبيان خصائص ما هو فردي  
التاريخ . وما يتكرر وما يمكن استبداله بوصفه ظاهرة خاصة ، كل هذا هو في  
ذاته ليس تاريخنا . فالظاهرة لكي تكون تاريخية ، يجب أن تكون فريدة لا يمكن  
استبدال غيرها بها ، ولا يمكن تكرارها .

وطابع التفرد والتآحد هذا لا يتحقق الا في الإنسان وفيما يبدعه ، ولا نجد  
الا حيث يمكن أن تقوم علاقة بين الإنسان والظاهرة : بأن يكون واسطة ، أو  
تبييرا ، او غرضا ، الخ . « إن الإنسان ليس تاريخنا الا باعتباره موجودا مزودا  
بعقل ، لا بوصفه موجودا طبيعيا . ونحن ، بوصفنا أنسانا ، لا نكون ميسورين  
لأنفسنا الا في التاريخ ، لكن فيما هو جوهرى لنا ، لا بوصفنا موضوعا  
للبحث ، فنحن لا نصير موضوعا للبحث الا بوصفنا طبيعة ، وقانونا عاما ،  
وحقيقة واقعية تجريبية خاصة . وفي التاريخ نحن نلقي أنفسنا بوصفنا حرية ،  
ووجوداً ، وعقلاً ، وجاذين في اتخاذ القرارات ، وذوي استقلال عن العالم .  
وما يواجهنا في التاريخ ، لا في الطبيعة ، هو هذا السر المزدوج : الانتقال  
المفاجيء الى الحرية وانكشاف الوجود في الشعور الانساني » <sup>(١)</sup> .

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ، ص ٣٠٣ من الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٥٤ .

وما هو تاريني هو الوحيد ، الذي لا يمكن استبدال غيره به ، وليس تلك الواقعية الجزئية التجريبية التي سينفذ فيها ويتصها ويجوّلها العنصر التاريني ، وليس أيضاً المفرد بوصفه حاوياً أو « رمزاً » للكلي ، وإنما هو بالأحرى ذلك الواقع الذي يهب الحياة لذلك الكلي .

« وهذا الموجود الجزئي في التاريخ ، لا يدرك إلا بالحب والوجودان المتبنيان الذي يولده الحب . انه حاضر بالنسبة الى من يحب ، وتفرده ينكشف حين يلهم الحب الرغبة في المعرفة . وهو يتجلّ في ظواهر يمكن ان تتتنوع الى غير نهاية . وهو واقعي بوصفه جزئياً تارينياً ، وغير واقعي في الوقت نفسه بالنسبة الى المعرفة التجريبية . وحيثنا موجود تاريني جزئي يجعلنا نستشعر الاساس الانطولوجي الذي يرتبط به هذا الموجود . والعالم ينكشف في لا متناهي الفرد حينما نحبه . ولهذا فان الحب الحقيقي يتسع ويرتفع من تلقاء نفسه ، وينتشر على كل ما هو تاريني ، ويتحول الى حب للكائن في ذاته ومنذ أصله . ومن يحب يعرف ، بنوع من الوجودان الكاشف ، كيف ان الموجود ، هذا المفرد الفريد الرائع ، هو تاريني في العالم . لكنه لا يتجلّ الا في تارينية المعرفة التارينية . والتوثيق ( جمع الوثائق واستعمالها ) وهو يجمع الوثائق الحقيقة ، يقدم المقدمات ، وبفضل هذه يفتح ، على حدودها ، ما يفلت من البحث التجاري ، لكنه يرشده في اختيار موضوعاته وفي التمييز بين الجوهري والعرضي . والبحث ، وهو يتتجاوز الطابع العام للمعرفة ، يبين ، عند حدوده ، أن العنصر المفرد الذي لا غنى عنه للتاريخ ، ليس ابداً قانوناً عاماً . ولما يتجلّ لنا هذا العنصر المفرد فإنه يربطنا بذاته على مستوى قائم خارج مجال المعرفة ولكنه غير ميسور الا بالنسبة اليها . وما نتمكن من اكتسابه على أنه مفرد تارينياً يمكننا من التوجّه صوب تاريخ كلي سيكون بمثابة موجود مفرد ووحيد . وكل تارينية تفرز جذورها في أرض هذه التارينية الوحيدة العالمية » <sup>(١)</sup> .

---

(٣٨) كارل يسپر : « أصل التاريخ وغایته » ص ٣٠٣ - ٣٠٤ من الترجمة الفرنسية .

والتاريخ لا يمحو الطبيعة ، بل تظل هذه الحقيقة الحاملة الثابتة . وكل ما يبقى ولا يتتحول الا ببطء شديد هو الطبيعة . لكن بالروح يبدأ الشعور والتأمل والحركة المتصلة والعمل المتواصل من الذات في الذات ، بينما تنفتح أبعاد الممكن اللامتناهية .

وكلما تأكد جانب التفرد في الظاهرة ، انعدم التكرار ، وصارت تنسب الى التاريخ الحقيقي أكثر . وكل ما هو عظيم هو ظاهرة انتقال .

والموجود يتجلّى تدريجياً خلال التاريخ . والحرية ، وان كانت موجودة في كل مكان في التاريخ ، فانها لا تكون تامة أبداً ، بل تظل دائمة في حركة . وهي تصنع اذا ما اعتقاد المرء انه امتلكها نهائياً . وكلما كانت الحركة جذرية ، كانت الحقيقة المتجلية ذات جذور أعمق . ولهذا فإن أعظم اعمال الروح (العقل) اعمال انتقال على حدود عصر ، وهكذا أمثلة لذلك :

أ – ان المأساة (الترابجيديا) اليونانية انتقال من الاسطورة الى الفلسفة . فمؤلفو المأسى قد استمدوا من المادة الاولية للتقالييد القديمة جداً وصاروا مبدعين في عالم الاسطورة . لقد عمقو الاسطورة بواسطة الخيال ، ولكنهم كانوا يعيشون بين المشاكل والتفسيرات . وهم فخموا مضمون الاسطورة وصاروا على الطريق الذي ستفضي فيه . ولهذا فانهم يمثلون انحصاراً ، في الوقت الذين فيه يمثلون بخلافهما .

ب – واذا كان تصوف السيد اكرت (حوالي ١٢٦٠ - ١٣٢٨) كان جريئاً ساذج الجرأة ، فما هذا الا لأنّه صار اليّنبع للديانة جديدة متحررة . وبفضلـه أمكن تعزيز الرؤية ، وفي الوقت نفسه بدأ المنقول tradition في التفكـك.

ج – وفلسفة المثالـية الالمانية ، من فـلسفـته ، وهيـجلـ الى شـلنـجـ ، تـقعـ في نقطـةـ الـانتـقالـ بيـنـ الـإـيمـانـ وـالـاحـادـ . وـفيـ عـهـدـ جـيـتـهـ كانـ لـلـدـينـ طـابـ جـمـالـ ، فـيـ اللـمعـانـ الـبـاهـرـ لـعـقـلـ قـادـرـ عـلـىـ فـهـمـ كـلـ أـعـماـقـ الرـوـحـ .

د – كذلك ينبغي أن ننظر الى أفلاطون وشيكسبير ورمبرت على انهم

شخصيات انتقال . ثم قرون بأكملها تمثل انتقالا ، خصوصا القرون من سنة ٦٠٠ الى سنة ٣٠٠ قبل الميلاد ، وهي التي يطلق عليها يسپرز اسم « العصر المحوري ». فمن الخصائص الاساسية للتاريخ اذن انه انتقال ” اساسا . وما يدوم لا يتسب اليه ، انه مجرد اساس ومادة ووسيلة عنده .

ومن هنا تلح علينا فكرة ان تاريخ الانسانية لا بد له من نهاية ، كما كانت له بداية . غير أن الحد النهائي – سواء أكان بداية أم نهاية – هو بالنسبة اليها من بعد بحيث لا يمكن ادراكه . لكن هذه الحقيقة لا بد أن تلقي ظلها على كل شيء .

## وحدة التاريخ

### هل هناك وحدة للتاريخ ؟

سؤال يطرحه يسپرز ، كما طرحته كل الباحثين في فلسفة التاريخ . وأسباب النفي لهذه القضية عديدة : وأولها ان الظواهر التاريخية مشتتة الى غير نهاية : فهناك شعوب وحضارات عديدة ، وفي كل منها قدر لا متناه من الواقع التاريخية الجزئية . وحيثما سمع اقليم في الارض بالعيش ، نظم الانسان جماعة ويرد يسپرز على هذه الحجة قائلا ان النظر الى الانسان من هذه الزاوية سعناء تصنيفه على نحو ما يفعل علماء النبات في تقسيمه الى أنواع وأسر نباتية . وهذا معناه الافتقار الى ادراك ما يميز الانسان حقا الا وهو انه على الرغم من تشتت الجماعات الانسانية فان الناس لا يظلون في عزلة ، بل حيالا التقاوا تبادلوا أشياء فيما بينهم : معارف أو أفكارا . وفي هذا اللقاء يستشعر كل واحد منهم نفسه في الآخر ويستشعر انه مدعو لاتخاذ موقف بازاته . فهو يحس اذن أنه يستهدف شيئا فريدا لا يملكه ولا يعرفه ، ولكنه مع ذلك يدفعه دون أن يدرى . ومن وجاهة النظر هذه يمكن عد مظاهر التشتت في التاريخ حرفة تتحو نحو الوحدة ، وربما كانت تصدر عن أصل مشترك .

ويبحث يسپرز في دواعي هذه الوحدة فيبدأ باستبعاد الاعتبارات البيولوجية

والنفسانية لكي يتلمس الوحدة ودعاعيها فيما يشاهد في مجرى التاريخ من تطور نحو الوحدة في المعرفة ، ونحو الوحدة في الاصل : وهذا يتبيّن من القسمات التالية :

أ – ان وحدة الانسان ، من خلال حركة تحولاته ، ليس لها ثبات الطبائع الثابتة التي ستحقق كل بذورها . ان الانسان صنار ما هو خلال التاريخ ، بواسطة حركة ليست فقط طبيعية . انه بوصفه موجودا حيا ، هو مجموع استعداداته الفطرية في تنوعها ؛ وبوصفه موجودا تاريخيا ، وصادرا عن أصله ، فانه يتتجاوز هذا المعطى الطبيعي . وهذا الاصل يحمله على الاتجاه دائما نحو الوحدة التي تربطه بامثاله من الناس . وتلك مصادرة : اذ بدون هذه الوحدة لن يتيسر الفهم ، وسيكون ثم هوات بين طبائع مختلفة اختلافا جوهريا ، ولن يتيسر أي تفسير تاريخي .

ب – كل فردية ، بوصفها حقيقة محددة ، لها طابع استبعادي : فلا انسان قادر على ان يجمع كل الامكانيات التي تنتسب أصلا الى الانسان بما هو انسان ، ولا بد من الانتخاب ، فاما القديس او البطل مثلا . ان الانسان بوجه عام وكذلك الفرد ، من حيث أصله الذي صدر عنه ، يشتمل على كل الممكّنات ولكن في الواقع الفعلي ليس الا فرديا . والفرد ليس ابدا انسانا كاملا مطابقا لثلث أعلى . ولا يمكن وجود انسان كامل ، لأن ثم شقا وثغرة في كل ما يتحققه .

ج – ومن اللافت للانتباه ، ان ثم وحدة انسانية فيما يتجلّ من مشابهات في القسمات الاساسية ، سواء في الاديان ، وفي اشكال الفكر وفي النظم الاجتماعية .

د – والعلم والقدرة التي يمد بها التكنيك الانسان يزيدان في تقدم الانسان خطوة خطيرة ، وفي تاريخ الحضارة يرتسم خط يصاعد دائما ، بيد أن ألوان التقدم هذا محصورة في ميدان العالم والتكنيك ، وهما عاريان عن الشخصية . ومن هذه الناحية يمكن تصور التاريخ على أنه تصاعد مستمر . صحيح ان فيه مع ذلك رجعات وتخلفات وتوقفات ، لكن بوجه عام يمكن القول بوجود تزايد في

الخبرات التي يسهم فيها الجميع والتي هي ميسرة للجميع . ونستطيع أن نستقرى مراحل التقدم هذه على مدى التاريخ .

غير أن الإنسانية في ذاتها ، وأخلاق الإنسان ، وطيب ذاته ، وحكمته – كل ذلك لا تقدم فيه . هناك اذن تقدم علمي وصناعي (تقنيكي) يوسع من مكانتنا ، ولكن ليس هناك تقدم بالنسبة إلى جوهر الإنسان . وأعلى الحضارات قد غرقت في هاوية العدم ، وخضعت لغيرها من الحضارات التي كانت أحط منها . وبعض الحضارات دمرها المتربررون – حتى لا ينخطئ المرء كثيراً ان قال : « كل ما هو عظيم ينهار ، وكل ما هو منحط يدوم » .

\* \* \*

على انه اذا لم تكن الوحدة واقعة ، فيمكن النظر اليها على أنها غاية ، وهذه الغاية يمكن أن تعد معنى خفيا . فلنحاول ان نفسر التاريخ من حيث النهاية : –  
١ – ان الغاية هي المدنية ، هي تأسيس الانسان ، وما نقصده من هذا ، وراء التنظيم المادي للحياة ، لم يتعدد نهائيا ، ولكنه ينتسب الى التاريخ . وعلى مستوى هذا التنظيم ، فإنه النظام القانوني للعالم . ان حركة التاريخ تسير من التشتت الى حياة مشتركة على الارض في وحدة قانونية ، بعد الازمة التي كانت الاتصالات الوحيدة فيها هي اعراض السلام وال الحرب . وهذه الوحدة بتنظيمها للحياة العملية ، ترك المجال حرراً لكل الامكانات الروحية والمعنوية للمبدعات الإنسانية .

٢ – الغاية هي الحرية ، الحرية الوعائية . ويمكن تصور كل ما جرى حتى اليوم على أنه محاولات لاكتساب هذه الحرية والظفر بها . لكن ماهيتها حقاً لن تتجلّى الا في الامتناعي .

وارادتنا في تنظيم عالم مؤسس على القانون لا يضع لنا كفاية مباشرة : الحرية العالية ، بل الحرية السياسية ، وهذه الاخيرة تهيء للانسان الحد الأقصى من الامكانيات لتحقيق الحرية العالية .

٣ – الغاية هي إنسانية عليا ، وعملها الروحي هو ميلاد مدنية في الجماعة المتحققة أنها العقورية .

ان الدافع الباطن فينا يدفعنا الى شعور متزايد في الوضوح . ووحدة المعنى تأتينا من النقطة التي فيها الانسان ، في المواقف الحدية ، يستشعر نفسه بأوضح ما يكون ، وفيها يضع لنفسه المسائل الجوهرية ، ويجد الاجابات الخلاقة التي ستقود حياته وتطبعها بطابع نهائى حاسم . وهذه الوحدة المتحققة في العظمة لا تقوم في أن يتسع الانسان في علمه ووسائله التكنولوجية ، ولا في غزو مزيد من الامكنته وتنظيمها بطريقة امبريالية . كذلك فان النظم التربوية المتخصصة الى أقصى درجة ، والتي لا تكون غير زهاد خارجين عن تيار الحياة او انكشارية ، لن يجعل هذه الوحدة تتحذى شكليها ، وليس تقويم ايضا في ثبات الانظمة والمذاهب ، وانما تقوم في تلك اللوامع التي فيها يكشف الانسان عن نفسه ، في كشف جوهرى .

وربما لا يكون هذا غير نقطة فرارة في مدى التاريخ المأهيل . ولكنه سيكون بمثابة خميرة في مجموع الصيرورة . وربما يكون الاثر سريعا ، وربما كان هذا الكشف – الذي يبقى أولا في عمق ذكرى الناس . مستعدا للعمل – مجرد سؤال يوضع للمستقبل ، أو ألا تلتقط هذه القوة في العالم ، وألا تترك أي اثر في رد الناس ولا تبقى الا أيام العلو .

فإذا كانت هذه القيم في نظرنا لا يمكن ان يخل محلها غيرها ، فهذا مرجعه الى أنها ترجع الى وحدة مفترضة دائما ولكنها غير ملوكه ابدا ، هي الغاية والأصل والمصير في التاريخ .

٤ – الغاية هي الوجود المنكشف في الانسان ، وحينما يتأخد الانسان مع الوجود في أعماقه ، فهذا هو الكشف عن الألوهية »<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وعند يسپرز ان ادراك الوحدة في التاريخ ، أي تصور التاريخ العام على انه يؤلف كلما ، هو ما تصبو اليه المعرفة التاريخية التي تبحث عن معناه الاسمى . والمؤرخون الذين أرادوا تصور التاريخ الكلي قد ضيقوا من وحدته بسبب

(١) كارل يسپرز : « أصل التاريخ رغایته » ص ٣٢٢ - ٣٢٤ من الترجمة الفرنسية .

ضيق آفاقهم : ففي أوروبا كان التاريخ هو تاريخ الغرب ، وفي الصين كان التاريخ هو تاريخ امبراطورية الوسط . وما كان خارج هذا النطاق لم يكن في نظرهم موجوداً بوصفه تاريخاً ، بل كان حياة المتربيين والبدائيين ، ولا قيمة له الا من ناحية علم الأجناس . وكانت فكرة الوحدة قائمة على أساس ان كل هذه الشعوب المجهولة لا بد لها ذات يوم ان تشارك في المدنية الحقيقة وستنضم الى النظام الذي كان يعد وحده الصالح .

ولما أراد الإيمان ان يميز في التاريخ بين علة وغاية ، وجدهما في الواقع . وادى ذلك الى تصور الله يوحى للإنسان بوجود هذه الوحدة ، او بعلم عقلي يمده ببرؤيا واضحة لها :

الغرب رأى عمل الله في التاريخ ، وابصر سلسلة من الافعال الاهية : الخلق ، عقاب الإنسان المطرود من الجنة الأرضية ، التنبؤات التي تعلن عن ارادات الله ، الخلاص المتحقق بظهور شخص الهي على الأرض ، حتى نهاية الزمان ويوم الحساب المقبل . وما تصوره الانبياء اولاً شكله أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) في صورة مسيحية ، ثم تكرر وتعدل خلال القرون ابتداء من يواقيم الفلوري حتى بوسويه (١٦٢٦ - ١٧٠٤) ، ثم عبر عنه في صورة علمانية فلاسفة من لسننج (١٧٢٩ - ١٧٨١) وهردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) حتى هيجل . وكلها محاولات استهدفت الى تصور التاريخ في وحدته ، حيث يجد كل شيء مكانه . لكن يسرز يبني على هذه المحاولات الملاحظات التالية :

أ - لو عرف مجموع الأشياء ، فإن لكل حياة إنسانية مكانها المعلوم في هذا التاريخ . أنها في ذاتها ليست بشيء ، لكنها مجرد وسيلة . وهي ليست على علاقة مباشرة بالعلو (transcendance) ولكن عن طريق محلها في الزمان ، مما يحدد منها ويمنع من أن تكون شمولـاً totalité . وكل شكل من أشكال الحياة ، وكل عصر ، وكل شعب قد رد الى مجرد وسيلة . بيد أن فكرتنا عن وجود علاقة أصلية مع الله ، وعن لامتناه شامل يمكن في كل لحظة ان يكون كلاماً ، تمتلك من هذا التصور .

ب - والمعرفة الشاملة تمكن من افلات الشطر الاكبر من الوجود الانساني ، اذ تُنَحِّي جانباً شعوبٌ بأكملها هي وحضارتها وتعذر عرضية ومحرد مصادقة في التطور الطبيعي .

ج - والتاريخ لم ينته ولا يمكننا من أدركه أصله . ومع هذا فان هذا التصور - وحدة التاريخ - يدعى انه يحيط به . وببدايته ونهايته تستخلصان بواسطة وهي مزاعم . الواقع اننا بازاء نظريتين في التاريخ متعارضتين وتبعد كل منهما الأخرى :

١ - فاما أن نقول ان التاريخ امامنا بوصفه كُلًاً : انه جموع التطور المعروف أو القابل أن يعرف من أوله الى آخره . ونحن وعصرنا موضوعون في نقطة محددة من هذا المنحني ، ونعد هذه اللحظة بعثابة أوجه أو أحاط نقطة فيه .

٢ - او نقول ان التاريخ واقعي وغير تام بالنسبة الى شعورنا . ونحن متأهبون بالنسبة الى ما يمكن أن يحدث . وهذا الموقف موقف ترخيص ، وبحث عن الحقيقة ، وتحوط وتحفظ فقط ، لا يدعى ولا معرفة الحاضر ، لأن هذا لن يفهمه المستقبل . ومن وجهة النظر هذه ، فإن الماضي نفسه ناقص ، لم يتم ، انه لا يزال يحيا ، والقرارات التي اتخذت سابقاً ليست نهائية ، بل نسبية ، يمكن تعديلها وتتفقها واعادة النظر فيها باستمرار ، ويمكن اعادة تفسير الاحداث الماضية وتأويلها من جديد . وما بذا انه تقرر قد أعيد رضمه موضع التساؤل .

وعلى هذا النحو يتبدى لنا التاريخ كأنه مجال للمحاولات ، ووحدته تضيع في لانهاية الممكن . والموقف الدائم هو التساؤل .

والخلاصة «أن وحدة التاريخ ليست موضوعاً للمعرفة . ولا يمكن ان تميز فيها وحدة أصل بيولوجي للإنسان . وبصفتها وحدة كوكبية ، محددة في المكان والزمان ، فانها ظاهرية فحسب . ولا يمكن البرهنة على وحدة غاية عالية . وتصور نظام عالمي مؤسس على القانون يقوم على أساس افكار انسانية ، لا على معنى التاريخ في مجموعه ، ولا يزال تصوراً احتمالياً . وهذه الوحدة نحن

لا نستطيع أن نقول أنها حقيقة واحدة كلية ، لأن هذه الهوية لا تهتم إلا على الدهن . ووحدة التاريخ ليست تقدما نحو غاية ، وليس أيضا المنحنى الصاعد لعملية لا متناهية . ولا توجد بالنسبة إلى الشعور الواضح ، ولا يُعْرَف عليها فوق أعلى الخلق الروحي . وليس معنى يصدر عنه كل شيء أو يجب أن يصدر عنه كل شيء . ولا يمكن عدّها تركيبيا صنعته الإنسانية في مجموعها . وشمول التاريخ ليس حاضرا حقا في رؤيتنا التأملية : لا كواقع ، ولا كمعنى <sup>(١)</sup> .

ان كل قول بوحدة التاريخ هو تبسيط خاطئ ، اذا كان يرى أن يفسر التاريخ في شموله . وإنما الواجب علينا ان نحافظ على الجزئيات والتفاصيل العديدة ، وفي نفس الوقت نعترف بأن ثم شيئا يتتجاوزها ويعلو عليها ، ولا بد اذن من أن يظل العقل متأنيا ومتفتحا لادراك نوع من الوحدة .

ذلك «أن فكرة الوحدة تستمر في فرض نفسها علينا . ومهمتنا هي تحقيق التاريخ الكلي :

أ - فنحن نرتفع على الأقل إلى الحصول على نظرة شاملة للتطور الإنساني في العالم بأسره . ونرفض في وقت واحد كلا طرفي التبادل الذي يقوم في الاختيار بين تفتت الواقع المشتت وبين تركيب ذي نزعة مركبة . إننا نبحث بالآخر عن نظام ملائم للتاريخ في مجموعه . وحتى لو كان تشبيهنا للوحدة التاريخية يجب دائما أن ينبع معرفتنا إلى هوات الجهل ، فمن الممكن مع ذلك القول بنظام تسوده فكرة الوحدة .

ب - وهذه الوحدة عليها أن تستند أولا على هذه الواقعه وهي أن كوكبنا جسم متناه ويمكنا امتلاكه كله ، وثانيا على تسلسل زمني معين ، في حضن قطعة من الزمن - مهما يكن من تجريد هذه الفكرة - ، وأخيرا تستند على الجذر الوحيد الذي ولد الإنسانية ، لأن ثم خصائص متجانسة يجعلنا نفترض أصولا لنا مشتركة .

ج - والسبب الجوهرى للاعتقاد في هذه الوحدة هو أن الناس يلتقيون في

---

(١) يپرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٢٧ - ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية .

تفاهم كلي ، ويلتقون في روح تشمل الجميع ، روح لا يستطيع أحد أن يدرك مداها ، لكنها ترحب بنا جميعا . وهذه الوحدة يعبر عنها على أدق وجه في تصور الله واحد .

د - وفكرة الوحدة حاضرة عينيا في الشعور الذي يدرك الامكانيات الكلية للانسانية . ومتى ما كان المرء مستعدا ، فان الفكره القائلة بأن كل شيء يمكن أن تكون له أهمية كلية ويترعر مجرد وجوده – هذه الفكره تفرض نفسها أقوى وأقوى ونحن نشعر بأننا نعيش على مستوى لا شيء فيه يبدو غير مهم ، ويكشف لنا عن أماكن بعيدة وفي نفس الوقت يبين لنا ان كل دقة في الحاضر تقتضي منا قرارا ، في الطريق الذي نسلكه . وان نظره تلقىها على هذه البداءيات الأولى للانسانية – وهي بعيدة مع ذلك عن الأصول الاولية – ونظره على المستقبل – ولا يزال دائما مفتوحا – سيمكنا من ادراك الامكانيات المتضمنة في مجموع لا يمكن الاحاطة به ، حتى أن وحدة الكل تنكشف في التحديد الباطن الذي يجعلنا نؤدي مهمتنا المباشرة .

ه - واذا كان علينا ان نتخلى عن تكوين صورة متسبة تامة للكل ، فقد بقيت لنا على الاقل أشكال تعكسها . وهذه الاشكال هي : التاريخ يترب وفقا لسلم من القيم ، منذ أصوله وخلال مراحله الخامسة . والواقع ينقسم الى جوهري وعرضي .

والتاريخ يتوقف على كل يُسمى : العناية ، وأدرك فيما بعد على أنه القانون . حتى لو كان الانسان قد أخطأ في التمسك بتلك الفكره ، فان فكره الكل هذه تبقى تصورا حديا . نحن لا نستطيع ان نرى الكل ، بيد أننا نعيش فيه ، ونحن لا نستطيع التصرف فيه كما نهوى ، ولكننا نرتب فيه حياتنا . والتاريخ ، في مجموعه ، لا يتكرر ، انه تاريخي حقا ، وليس طبيعيا . وتبقى الفكره القائلة بوجود كل منظم ، فيه لكل ظاهرة مكانها الخاصة بها . وليس ثم في هذا مجموع من الصدف ، بل كل الخصائص الارضية تندرج في الوحدة الأساسية »<sup>(١)</sup> .

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٢٢٨ - ٣٢٠ من الترجمة الفرنسية .

ليس ثم وحدة في التاريخ العام . وإنما ينشد الإنسان الوحدة دون أن يبلغها أبداً . ومزاج الإنسانية كلها في وحدة هو حد التاريخ ، بمعنى أن هذه الوحدة لو تحققت لانتهي التاريخ .

لكن يسپر ز لا يقف عند هذا المعنى ذي النغمة الخزينة ، بل نراه – على عادته دائماً في كل ما يكتب – يختتم بنبرة حارة سخية فيقول : «ان الوحدة النهائية ستشرق في منطقة لا يمكن بلوغها من الملکوت التي فيها تلاقى الارواح وتتناخى ، انها الملکوت السماوي الذي فيه ينكشف الوجود في اجماع التفوس . لكي يبقى شيء تاريخي ، ألا وهو أن الحركة التي فيما بين البداية والنهاية لا تبلغ أبداً معناها الخاص اللهم الا اذا لم يكن ثم غيرها هي » .

ويبدو أن شعورنا بالتاريخ بسبيل ان يتتطور . وأعمال الباحثين المخلصين في التاريخ تتوالى ولا تزال لها كل أهميتها . وفي وسعنا ان نحدد بعض نقط هذا التطور للشعور بالتاريخ :

أ – إن الجديد هو كلية مناهج البحث ودقتها ، واحساس بالتنوع الانهائي للأسباب ، واردة للفحص الموضوعي عن التاريخ بمساعدة مقولات أخرى غير مقولات السببية : التراكيب المورفولوجية ، معاني الكل ، الاشكال النمطية ب – لم يعد من حقنا اليوم ادعاء ان نرى في التاريخ كُلًاً يمكن ادراكه في مجموعه . ولم يعد في وسعنا ان ننساق وراء الرؤى الشاملة . ولا نجد في أي موضع كشفاً محدداً للحقيقة المطلقة . ولا يوجد في أي مكان ما يمكن ان يتكرر هونفسه ج – ولترتفع الآن فوق التأمل الجمالي للتاريخ . فلاننساقنَّ وراء دعوى أن كل ما في التاريخ جميل ، يجذبنا . ذلك ان علاقتنا الحقيقة بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمل جمالي ، بل هي صراع : ذلك ان التاريخ يهمنا نحن باشخاصنا ، وما يهمنا فيه يزداد اتساعاً كل يوم . « وكلما كان التاريخ حاضراً لنا ، قل نظرنا اليه على انه موضوع للتأمل الجمالي » (١) .

د – وهو نحن أولاء مدفوعون نحو وحدة إنسانية بمعنى أوسع وأكثر عينية

(١) يسپر ز : « أصل التاريخ وغایته » ص ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية .

ما كانت الحال عليه من قبل . وتحن نعرف السرور العميق الذي تحدثه فيما  
النظرة التي نقليها على أصل الإنسانية . ولا يقصد من هذا معنى « الإنسانية » ،  
فإن كلمة « إنسانية » تصور مجرد يضيع فيه الإنسان . ولقد تخلينا عن هذه الفكرة  
الغامضة . إن فكرة الإنسانية لا تصبح عينية وقابلة لللاحاطة إلا في جماع التاريخ  
الفعلي .

ولقد يبدو التاريخ الكلي خليطاً من الأحداث العرضية ؛ التي تدور في  
دوامة إعصار . انه يجري دائماً من اضطراب الى اضطراب ، ومن شر الى شر ،  
مع فترات تهدئة بسيطة ، وجزر صغيرة تطفو على الامواج العاتية المضطربة ،  
امواج الأحداث التاريخية ، حتى ليكاد يصدق قول ماكس فيبر Max Weber  
« إن التاريخ الكلي طريق رصده الشيطان بقيم محظمة » .

ولو نظرنا الى التاريخ من هذه الزاوية ، لما كانت له وحدة ، ولا تركيب ،  
ولا يعني غير التسلسل المشوش للأسباب والاشكال ، مثلما يحدث في الطبيعة  
على نحو أكثر انتظاماً . « لكن مهمة فلسفة التاريخ هي البحث عن هذا المعنى ،  
وهذا التركيب اللذين لا يمكن أن يهمان غير الإنسانية في مجموعها » ( الكتاب  
نفسه ، من ٣٣٩ من الترجمة الفرنسية ) .

هـ - والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة اليانا غير قابلين للانفصال الواحد  
عن الآخر . ان شعورنا بالتاريخ متدرج في استقطاب : ففي وسعي أن أعود  
كيمما أتأمل التاريخ من بعد ، وان أراه كموضوع بازائي ، او كجبل في البعد ،  
يمكن أن يدركك كله في خطوطه العامة وفي تفاصيله . وفي وسعي ايضاً ان أدمج  
نفسني في الحاضر الأبدى : في اللحظة التي أنا فيها ، والتي تنحسر ، وهناك  
يصير التاريخ في نظري ذلك الحاضر الذي هو أنا .

على أن النظرين ضروريتان : موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية  
عني ، مستقلة عن ذاتي ، وذاتية اللحظة الحاضرة ، التي بدونها لن يكون تلك  
الحقيقة اي معنى عندي . علينا ان نغذى الواحدة بالآخر : غذى الصورة الكلية  
لتاريخ بالشعور بالوقت الحاضر فأعاني الحاضر وفقاً لطريقي في رؤية جماع الماضي .

وكلما نَفَدَتْ في الماضي ازدادت مشاركتي في المجرى الحاضر للأشياء  
جوهريةً وأهميةً .

«أين مكانني ، ولماذا أحبها ، هذا أمر لا أفهمه إلا بفضل مرآة التاريخ .  
ومن لا يحسب حساباً للثلاثة آلاف سنة التي سبقته يظل في الفتل ، انه كمن خلا من  
التجربة ويعيش ليومه » .

• • •

## من أحدث المراجع :

1. Ch. Brunold — J. Jacob : *La Pensée Contemporaine*. Ed., Berlin, Paris, 8 Rue Férou, 1973.
2. André Le Gall : *Textes Nouveaux pour une Philosophie nouvelle*. Ed., Bordas 1973, PARIS.
3. G. Pascal : *Les grands textes de la Philosophie*. Ed., Bordas, PARIS.
4. Hubert Grenier : *La connaissance Philosophique*. Ed., Masson, 1973.
5. E. Benveniste : *Problèmes de Linquistique Générale 2 Vols.* Gallimard Ed., PARIS, 1971.
6. M. Foucault : *Les Mots et les Choses*, Ed., Gallimard 1966.
7. G. Derrida : *Marges de la Philosophie*, Ed., de Minuit. Paris, 1972.
8. B. Lee Whorf : *Linguistique et Anthropologie*. Ed., Deneel Gouthier, PARIS, 1972.
9. N. Mouloud : *Les Signes et leur Interprétation* Ed. Universitaires. PARIS. 1972.
10. M. Serres : *L'interférence*. Ed., de Minuit, Paris 1972.
11. J. Derrida : *Positions*. Ed., de Minuit, Paris, 1972.
12. G. Canguilhem : *Etudes d'histoire et de Philosophie des Sciences*. Ed., Vrin, 1970.
13. Ch. Levi Strauss : *L'homme nu*. Ed., Plon. 1971.
14. G. Bachelard : *La formation de L'Esprit Scientifique*. Ed., Vrin, 1973.
15. G. Granger : *La Raison*. Ed., Presses Universitaires de France, Paris 1967.
16. M. Foucault : *L'archéologie du Savoir*. Gallimard Ed., Paris 1969.
17. M. Serres : *La Communication*. Ed., de Minuit Paris 1968.
18. G. Bachelard : *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Ed., P.U.F. Paris, 1934.

19. G. Bachelard : L'activité rationaliste de la physique Contemporaine. P.U.F. Ed., Paris, 1951.
20. M. Boudet : Logique Inductive et Probabilité. Ed., Armand Colin 1972, Paris.
21. R. Blanché : La Science Actuelle et le Rationalisme. Ed., P.U.F., 1967.
22. L. Althusser : Lire le Capital. Ed., Maspéro, 1967-71.
23. J. Bouveresse : La Parole Malheureuse. Ed., de Minuit 1971. Paris.
24. R. Blanché : L'axiomatique. Ed., P.U.F. Paris, 1967.
25. R. Blanché : Introduction à la logique Contemporaine. Ed., A. Colin, 1968.
26. F. Jacob : La logique du Vivant. Ed., Contingent Paris, 1970.
27. J. Monod : Le Hasard et la Nécessité. Ed., Le Seuil, 1970.
28. F. Jacob : La logique du Vivant. Ed., Gallimard, Paris, 1970.
29. G. Granger : Pensée Formelle et Sciences de L'homme. Ed., Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
30. G. Granger : Essai d'une Philosophie du style. Ed., Colin, Paris, 1968.
31. G. Canguilhem : La connaissance de la vie. Ed., Vrin, 1971.
32. G. Bachelard : L'eau et les rêves. Ed., José Corti, Paris.
33. J. Merleau-Ponty : Les Trois Etapes de la Cosmologie.
34. M. Clavel : Qui est l'aliéné ?. Flammarion, Paris, 1970.
35. Ed. Sapir : Anthropologie. Ed., de Minuit, 1967.
36. D. Le Court : Pour une Critique de L'épistémologie. Ed., Maspero, 1972.
37. J. Lacroix : Le personnalisme comme Anti-idéologie. Ed., P.U.F. Paris, 1972.
38. G. Lapassade : L'entrée dans la vie. Ed., de Minuit, Paris, 1972.
39. Cl. Lévi - Strauss : Les Structures Elementaires de La Parenté. Ed., Mouton, 1967.
40. Nietzsche : Oeuvres. Ed., Gallimard, Paris, 7 Volumes.
41. J. Daniélou : Scandaleuse vérité. Ed., Fayard, Paris, 1961.
42. J. Piaget : Sagesse et illusions de la philosophie. Ed., P.U.F. 1965.
43. S. Bachelard : Le matérialisme Rationnel. Ed., P.U.F. Paris, 1961.
44. J.B. Fages : Comprendre Jacques Lacan. Ed., Privat, Paris, 1971.
45. J. Lacan : Ecrits. Ed., Le Seuil, Paris, 1966.
46. M. Eliade : Mythes, Rêves et mystères. Ed., Gallimard, Paris, 1972.
47. G. Deleuze : Logique du Sens. Ed., de Minuit, Paris, 1969.

48. J. Derrida : L'écriture et la différence. Ed., du Seuil, 1967.
49. A. Besançon : Histoire et Experience du moi. Ed., Flammarion. Paris, 1971.
50. L. Brunschvicg : Le Progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale, 2 tomes, Paris, Alcan.
51. R. Blanché : Raison et discours. Ed., Vrin, 1967.
52. Michel Gourinat : de la philosophie, t. I. Paris, Hachette Ed., 1969.
53. V. Jankélévitch : Traité de vertus, 3 tomes. Ed., Bordas, Paris, 1963-72.
54. V. Jankélévitch : Philosophie Première.
55. V. Jankélévitch : Le Je-ne sais-quoi et le presque rien.
56. V. Jankélévitch : Le pur et l'impur. Ed., Flammarion, 1960.
57. G. Bastide : La conversion Spirituelle. Ed., P.U.F.
58. G. Gusdorf : La Vertu de force. Ed. P.U.F.
59. Paul Casari : La Valeur. Ed., P.U.F.
60. Foulquié : L'expérience. Ed., P.U.F.
61. E. Borne : Le problème du Mal. Ed., P.U.F.
62. H. Dumery : Phénoménologie et religion. Ed., P.U.F.
63. Bordet : Religion et Mysticisme. Ed., P.U.F.
64. R. Mugnier : Le Problème de la vérité. P.U.F. Ed.
65. J. Combes : Valeur et liberté. Ed., P.U.F.
66. J. Roland de Réveille : Signification de L'homme. Ed., P.U.F.
67. J. Guitton : Justification du temps. Ed., P.U.F.
68. M. Corvez : La Philosophie de Heidegger. Ed., P.U.F.
69. S. Breton : Essence et existence. Ed. P.U.F.
70. J. Lechat : Analyse et synthèse Ed. P.U.F.
71. FR. Chipraz : Le corps. Ed. P.U.F.
72. J. Lacroix : L'échec. Ed. P.U.F.
73. Jean Marie Auzias : La Philosophie et les techniques. Ed. P.U.F.
74. R.M. Mosse Bastide : La Liberté. Ed. P.U.F.
75. M.M. Davy : La connaissance de soi. Ed. P.U.F.
76. M.L. Roure. Eléments de Logique contemporaine. Ed. P.U.F.
77. R. Carpentier : La connaissance d'autrui. Ed. P.U.F.
78. M. Combes : Fondements des Mathématiques. Ed. P.U.F.
79. J. Kalinowski : La logique des Normes. Ed. P.U.F.
80. Philippe D'Arcy : La réflexion. Ed. P.U.F.
81. E. Boutroux : de l'idée de loi naturelle. Ed. Vrin, Paris.
82. V. Brochard : Les Sceptiques Grecs. Ed. Vrin, Paris.

13. Ph. Devaux : *Le système D'Alexander*. Ed. Vrin, Paris.
14. J.P. Dummont : *Le Scepticisme et le Phenomène*. Ed. Vrin., Paris.
85. Et. Gilson : *Linguistique et Philosophie*. Ed. Vrin, Paris.
86. Fr. Grégoire : *Logique et Philosophie des Sciences*. Ed. Vrin, Paris.
87. D. Lecourt : *L'épistémologie hist. de Gaston Bachelard*. Ed. Vrin, Paris.
88. E. Meyerson : *Identité et réalité*, Ed. Vrin, Paris.
89. D. Parodi : *Du postivisme à L'idéalisme*, 2 tomes. Ed. Vrin, Paris.
90. Eric Weil : *Logique de la philosophie*. Ed. Vrin, Paris.
91. P. Foulquié : *Métaphysique*. Paris, Editions de L'Ecole, 1965.
92. G. Gusdorf : *Traité de Métaphysique*. Paris, Colin, 1956.
93. Le Senne : *La découverte de Dieu*. Paris, Aubier, 1955.
94. M. Sciacca : *Le problème de Dieu et la Religion dans la philosophie contemporaine*. Ed. Aubier.
95. K. Jaspers : *La foi philosophique*. Tr. fr., Plon éd., 1952.
96. J. Lagneau : *Célèbres leçons et fragments*. Ed. P.U.F., 1950.
97. J. Lacroix : *La sens de l'athéisme moderne*. Ed. Casterman, 1959.
98. R. Verneaux : *Leçons sur l'athéisme contemporain*. Ed. Téqui, 1964.
99. J. Delanglade : *La problème de Dieu*. Ed. Aubier, 1960.
100. Ed. Le Roy : *La problème de Dieu*. Ed. L'Artisan de Livre, 1929.

